من الربانى الى الانسانى

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Du divin à l'humain : tour d'horizon de métaphysique et d'épistémologie

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

From The Divine To The Human



www.onetradition.org



Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-64-8



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًّا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

لم نكن ننوى أن نكتب مقدمة لهذا الكتاب، إلا أنه قيل لنا إن القراء الذين لم يتعودوا على كتاباتنا سوف يقنطون إن لم يجدوا فى المقدمة ما يُشير إلى المذهب الذى يجمع بين الموضوعات من النظرة الأولى، ولكنهم سوف يجدون المذهب فى سياق هذا الكتاب، فضلا عن طرحه فى أعمال أخرى مثل 'المنطق والتعالى' و'التصوف حجاب ولباب'. ثم إننا لا نعتقد أن هذا الكتاب أصعب تناولاً مما يُكتب فى الفلسفة الدنيوية، بل يبدو لنا أننا نتوخى فى كتابتنا البساطة والوضوح، رغم شدة التركيز والصعوبة التى تبدو فى بعض المواضع فى رأى البعض، وترجع إلى طبيعة الموضوع المطروح، وهى إذن من طبيعة الأمور.

ثم إن موقفنا معروف من حيث التزامنا بأصولية الميتافيزيقا الكلية التى اعتبرتها الفلسفة الحديثة 'عقائدية' فحسب، ولكنها كلية وتراثية متحررة من الصورية والاسمية، وهى 'عقائدية' كذلك لأننا نؤمن بوجود المعرفة رغم كل النسبيات الذاتية، وبأنها حقيقية وفعالة، وهى تراثية لأن التراث لا يزال حيًّا قادرًا على التعبير عن ذاته بطرق شتى، فكرية وروحية فى الآن ذاته، ولكنها لا تنتمى إلى شخص بعينه، وهى فى نهاية المطاف أصل وجود الروح الإنسانية.

الْجُزْءُ الْأَوَّل
الذَّاتِيةُ و الْمَعْرِفَة

سرُّ الذَاتيّة وما ولَد

إن اليقين الأول الذى لا بد أن يفرض ذاته على الإنسان حين يتأمل فى طبيعة الكون، هو أولوية معجزة العقل المُلهَم، أو الوعى، أو الذاتية، وهو ما يعنى التمايز بين هذه المصطلحات وبين الأشياء المادية، سواء أكانت حبة رمل أم شمسًا، وما بينهما من خلائق يقع وجودها فى مجال الحس، وحقيقة المبدإ الديكارتى cogito ergo sum، أى «أنا أعرف فأنا موجود»، ليس فى تعبيرها عن الفكر كبرهان على الوجود، بل فى تسييدها للفكر، أى الوعى بالذكاء على العالم المادى المحيط بنا أى الوجود، وبالطبع، فإن أفكارنا لم تسبق وجود العالم، بل سبقه الذكاء المطلق الذى لا تعدو أفكارنا سوى انعكاس ناءٍ له. أما أفكارنا، فهى التى تذكرنا وتبرهن لنا على أنه فى البدء كان الكلمة، ولن يكون هناك ما هو أكثر عبثًا من ادعاء أن الذكاء منبثق عن المادة، مما يعنى ولادة الأكبر من الأصغر، والقفزة 'التطورية' من المادة إلى الذكاء أمر يستحيل تصديقه.

ولا مناص من أن يُقال لنا إن حقيقة وجود رب خالق لم تثبت معمليًا، رغم إمكان البرهنة عليها ببساطة بمقولات تتفق وطبيعتها، ولكنها تستعصى للسبب ذاته على عقولٍ بعينها، وأقل ما يُقال هو أن أحدًا أيًا كان لم يُبرهن على صحة 'التطورية' حسب مواصفاتهم المعملية تلك، وقد ظهرت بموجب نظرية 'التطور التحولى

transformist evolution' وقبولها كمسلَّمة مفيدة ومناسبة، كما أنه يُمكن للمرء قبول أى شيء كان طالما لم يكن هناك التزام بقبول أولوية 'اللامادى'، بموجب أنه يفلت من سيطرة حواسنا وقياس أدواتنا. ولو أننا بدأنا رغم ذلك بالاعتراف بالسر الواضح للذاتية أو الذكاء فسيسهُلُ علينا أن نعرف أصل الكون، ولن يكون المادة الخاملة، بل الروح التى اجتازت تبلورات بعد أخرى وحدود بعد أخرى وانعكاسات شتى تكسرت نحو التجلى والظهور والمحدودية، والتى أنتجت المادة من العنصر المبدئى اللطيف، والذى فارق تجلياته متنائـيًا عنها. وسوف يحتجون ثانية بأن ذلك أمر لم يقم عليه دليل معملى رغم أن ظاهرة الذاتية تتضمن هذا البرهان الأونطولوجى، وسوف نجيب بأن هناك براهين أقل جسامة بما لا يُقاس على هذه المقولة العبثية عن 'التطورية'، وسوف نترك البراهين العقلية الممكنة التى لا نفع فيها 'للعقل المُلهَم'، والتى تصور معجزة انبثاق العقل من كومة من حصى الأرض على سبيل التشبيه.

ونؤكد فى سياق الأفكار ذاتها أن فكرة 'الروح الأعظم' وأولوية الغيب على الوجود، هى من طبيعة الإنسان ذاته، ولا حاجة به إلى أى برهان، وما كان طبيعيًا للوعى الإنسانى الذى يختلف عن الوعى الحيوانى بموضوعيته وكليته وقدرته على استيعاب المطلق واللانهائى يُبرهن بمقتضى الحال على أن الحقيقة الواجبة الوجود

هى سبب الذكاء والتأقلم مع الحقيقة[1]. ونرى من وجهة نظر أخرى، لو أن الوعى بالحقيقة والإلهام أمران 'فائقا الطبيعة' فى الإنسان، فإن إنكارهما خصيصة إنسانية أيضًا، وإلا استحال حدوثهما، ولكن حيث إن الإنسان متكامل الذكاء بطبيعته، فقد كان كامل الحرية كذلك وما يترتب عليها من نتائج، إنه القادر الوحيد بين مخلوقات الأرض جميعًا على مخالفة طبيعته، وقد اتصف بهذه الحرية منذ فجر يوم السقوط فحسب، حين انفصل عن فيض الوعى الباطن فيه الذى هو العقل المُلهَم والذى يُعوض غياب العلم اللدُنِّى ويوقظه من حيث المبدأ على الأقل.

وتسهم المقولات البرانية كنقاط مرجعية للبرهان على سيادة الروح، ولكن لا حاجة بنا إلى تلك البراهين أيضًا فى سياقنا الحالى، ولنقل مرة أخرى للذين لا يرون أن ظل القطة برهان على وجود القطة، وللذين لا يرون فى خرير الماء برهانًا على قرب المياه، إن ذلك لا يعنى أن معرفتنا بالقطة والماء تعتمد على الظل والصوت فحسب، فمبدؤنا هو أن كل ما له وجود محفور سلفًا فى الجوهر الربانى الباطن لعقلنا المُلهَم، وليس هناك ذكاء متكامل يعجز عن الامتداد نحو الوعى المطلق، كما أن التحقق الفكرى فى الواقع أو فى عالم الممكنات يعتمد إما على كمال طبيعتنا أو على عوامل خارجية

[1] وقد سمعنا من يقول «إن ظاهرة أجنحة الطير دليل على وجود الهواء، وإن ظاهرة التدين برهان على الوجود وما حوى، أى الله سبحانه والغيب والحياة الأخرى»، وذلك برهان لمن تجشم فحص هذه المقولة بتعمق.

تستفيد من قيم الكمال، أو تعمل على كماله لو كان جزئيًا وهو عامل أشبه بالإلهام، أو هو استثارة ذكرى المثالات كما عبر عنه أفلاطون.

***

إن حرية الإنسان كلية ولكنها لا يصح أن تكون مطلقة، إذ إن المطلقية مقصورة على المبدإ الأسمى فحسب، ولا تشتمل على تجلياته، حتى لو كانت مباشرة أو مركزية، والقول بأن حريتنا كلية يعنى أنها 'مطلقة نسبيًا'، أى إنها كذلك فى مستوى معين وحدود معينة فحسب، ولكنها أمر حقيقى، وحرية الحيوان حقيقية بمعنى مخصوص، وإلا ما شعر الطائر الحبيس أنه محروم من حريته، والأمر كذلك لأن الحرية هى حرية بعينها ولا غير، أيًا كانت حدودها الأونطولوجية. أما الحرية المطلقة فهى حرية المبدإ الربانى فحسب، ولا يفعل الإنسان أكثر من المشاركة فيها بالمدى الذى يتسق به معها، ويسبر إمكان التواصل مع الحرية ذاتها أو مع المطلق، وتتأصل كلية الإنسان النسبية فى حريته، وهو ما يربو إلى القول بأنها فى الله عزوجل وبه، حيث لا نتحرر تمامًا إلا به سبحانه.

والاعتراف بأن الإنسان كائن بين التعقل المُلهَم الذى يصله بالله تعالى، وبين عالم يتمتع بالقدرة على الانفصال عنه سبحانه، قد أدى إلى كنود الإنسان بقدر ذكائه، ليتمتع بتلك الحرية التناقضية التى يرى بها أنه جدير بأن يكون ربًا بدوره، وهو بمثابة اعتراف بأن صدع العلاقة بين التعقل المُلهَم والعقل الاستدلالى كان حاضرًا منذ البداية بموجب غموض أحوال الإنسان، فالولى أو القديس

الذى يمتد وعيه بين اللانهائى والمحدود لا يُمكن أن يكون غامضًا، حتى يُصبح من الممكن «أَن تأتى العثرات» ، وحتى إن الإنسان منذ زمان السقوط، يسقط فى سقوط تلو سقوط، وكأنه لا بد له من أن يقع فى حضيض العقلانية الشيطانية التى تلاحى الله تعالى[٢]، وتخالف بذلك طبيعته، وتضع نفسها فى موقف عداء الرب. إن ملكة العقلانية التى انقطعت عن محتواها الفائق الطبيعة، نقيضة للإنسان بالضرورة، ولا بد لها أن تقع على طريقة للتفكير وطريقة فى الحياة، تُناقِضان طبيعة الإنسان، أى إن التعقل المُلهَم ليس معصومًا إلا فى النفوس التى فرغت من مخاطر معينة كامنة فى الطبيعة الإنسانية، ولكنه ليس ولن يكون معصومًا بعون الله تعالى إلا فى الإنسان بما هو، ذلك أن الإنسان محتكم على فردية انفعالية، يُؤدى وجودها إلى اختلاق مخاطر الانفصال عن العقل المُلهَم الخالص، ومن هنا تأتى السقطة.

إن الإنسانى هو ما كان طبيعيًّا فى الإنسان، والأمر الذى يُعد طبيعيًّا بشكل جوهرى هو ما يتعلق بالمطلق، والذى يتطلب التعالى على كل ما كان دنيويًّا فى الإنسان[٣]، وذاتيتنا برهان دامغ على انتمائنا للروح

٢ أو هى الشيطانية الوجودية لو أحببت، وهى الشىء ذاته، فليس هناك أكثر عقلانية من منكر لفاعلية العقل المُلهَم.

٣ إن كلمة 'إنسانية' تنطوى على انتهاك غريب للغة من منظور أنها تعبر عن فكرة نقيضة للإنسانية الكاملة، وتناقض بالتالى كل ما هو إنسانى على الحقيقة، والحق أنه ليس هناك ما هو لا إنسانى أصوليًّا أشد مما كان 'إنسانيًّا حقًّا' فى زمننا، الذى يتوهم إمكان إنشاء الإنسان الكامل من ركام الفردية الأرضية، فى حين أن المثال الإنسانى يستقى وعيه بالوجود وكل ما

وللمطلق حتى فيما قبل صوغ الرموز وبناء المذاهب وقيام الشعائر، أما الذاتية النسبية فليست ممكنة ولا مفهومة بعشوائيتها كما لو كانت نتيجة بلا سبب.

ولا بد أن يُصاحب الذكاء المنبتّ عن مصدره فوق الفردى، نقص فى حاسة التناسب التى نسميها 'الكِبْر'، وهو رذيلة مانعة لعمل الذكاء، حين تحول إلى عقلانية تصده عن الارتقاء إلى مصدره، وليس بيدها إلا إنكار الروح واستبدالها بالمادة، وتدعى أن الوعى ينبع منها، حتى إنها لا تفلح فى إنكار الوعى باختزاله إلى مستوى 'متطور' من المادة، وليس هناك نقص فى الجهود التى تنفق فى ذلك[٤]، وبدلا من الانحناء أمام برهان الروح سوف يُنكر العقل المتكبر طبيعته ذاتها التى تمكنه من التفكير اعتمادًا على براهين ملموسة، فهو يفتقد الخيال وحاسة التناسب كما يفتقد التمييز الواعى، وهذا هو بالتحديد ما يُؤدى إليه كِبْره وغروره، إن عبارة Corruptio optimi pessima بمعنى الرأس تفسد أولًا، تبرهن على هول عدم

حوى مما يتعالى على الفردى والدنيوى.

٤ إن كون 'الطاقة' هى موضوع الحديث وليست 'المادة'، لا يغير شيئا فيما تعلق بأصل الإشكالية، بل يدفع بحدود المصاعب المنطقية بعيدًا فحسب، ولنذكر هنا أن من يسمونه 'عالِم أحياء اجتماعى socio biologist'، يعنى أنه يمتلك منهجًا دراسيًا كاملًا، قد دفع بالعبقرية إلى أن تكون مسألة 'جينات genes' فحسب، تنتهى فرديتها العمياء بخلطها مع غريزة النمل أو النحل، إلى إنتاج وعى إنسانى، لا مجرد أجسام عشوائية، وقد تمكن ذلك المنهج بشكل إعجازى، من تدبيج أطروحة كاملة عن الجينات التى يتسلون باللعب بها حين يؤلفون تلك الأطروحة كى ينتجوا ذلك الذكاء.

التناسب بين مهارة العقل الشيطانية وزيف نتائجها، وقد أهدروا بحارًا من الذكاء من أجل دحض الجوهرى والبرهان على العبثى، أى إن قطعة من طين الأرض أو لِنَقُلْ مادة خاملة قد أنتجت روحًا بعد بلايين السنين، وهى مقولة لا يتناسب فيها الكم مع النتائج الكيفية المتحققة، وتُعد أمرًا عبثيًا لا يُبرهن على شىء، ويتبدى فيها افتقاد المعقولية وانحراف الخيال، ولا يُمكن تفسيرها إلا بالتحيزات العلموية scientistic المعروفة التى تفسر كل شىء بأسفل ما فيه، وتبنى صرحًا من الفرضيات التى تستبعد الأسباب الحقيقية المتعالية عن المادة، وما ذاتيتنا إلا البرهان الملموس عليها.

***

إن الروح هى الجوهر والمادة هى العرض، أى إن المادة ليست إلا صيغة مؤقتة من صيغ انعكاس الروح التى تجلى العوالم والدورات، وتبقى متعالية معصومة عن التحولات وانعكاساتها فى الكون التى تُنتج بدورها ثنائية الذات والموضوع، حيث المادة هى نهاية تنزيل تجليات القطب الموضوعى، وتصبح ملكات الوعى الحسى هى ظاهرة تجلى القطب الذاتى المناظر لها، والمادة هى غاية وعى الحواس، أو لنقل عالم المادة الملموس، أما العقل المُلهَم، فإن غايته هى الروح بكل تجلياتها التى نعيش بفضلها ونعرف، وإن لم تكن باطنة فى جوهر وجودنا لما وجِدْنا ولا عرفنا للحظة واحدة، وتحل إشكالية التعارض بين الذات والموضوع فى مستوى الروح حيث تذوب فى الوحدانية التى تتعالى وتبطن فى آن، وتضم وتستبعد فى

الوقت ذاته، وهى الأول والآخر فى أعماق قلوبنا[٥].

إن ما نستطيع وما يجب علينا أن نعرفه هو ما نحن عليه وما نحن فيه، ولهذا نستطيع أن نعرف أن الكمال مشروط بتحرر المرء من الحجاب الذى يفصله عن طبيعته الحقة، فيحجب نفسه بحجب غريبة لأن رغباته الشيطانية تماهى معها، ولأنه يعتقد أنه يرى نفسه فيها، وسوف يموت لو أنكرها، وذلك على الأقل هو ما سيشعر به الإنسان ما دام لم يفقه معنى «إننى سوداء ولكنى جميلة».

وهناك براهين برانية لا يُمكن تجاهلها تدفع بأولوية الروح، ولقد سبق لنا الإشارة إليها، وهى تنتج مباشرة من طبيعة الإنسان، فلو بدأ كل شيء من المادة ولم يكن هناك روح ولا إله، فبم نفسر إيمان الناس بعكس ذلك طوال آلاف السنين، وأنفقوا غاية ذكائهم وبذلوا غاية بطولتهم فى الحياة فيه؟ ولا يُمكن للمرء أن يُراهن على 'التقدم'، حيث إن المكذبين بالدين من كل نوع لا يُمكن أن يُطاولوا المؤمنين والحكماء، ولم يسبق لأحدٍ أن رأى 'تطورًا' من آخرهما إلى أولهما، وما أنتجته المُثُلُ المادية أمام أعيننا منذ عصر 'الإصلاح'، قد جاء بعكس غايته الافتراضية فكريًّا وأخلاقيًّا.

ويجب الذين يُنافحون عن مقولة التطور العقلى أن يُفسروا الدين والأفكار الميتافيزيقية بأنها عوامل نفسية متخلفة مثل 'الخوف

٥ إن مفتاح الأسرار الدلفية Delphic mystries هو 'اعرف نفسك' لكى تعرف طبيعة الذاتية فى هيكل العالم.

من المجهول' و'حلم الطفولة فى سعادة أزلية'، و'التعلق بصور عزيزة على النفس'، و'الهرب من الحياة فى الحلم'، و'الرغبة فى إيذاء الآخرين بأقل تكلفة'، إلى آخر تلك التُّرهات، فكيف لا يعى المرء أن تلك الشكوك التى يدفعون بها بلا حياء باعتبارها حقائق ثابتة، ما هى إلا خليط من التفاهات النفسية والاستحالات؟ والتى لن تفلت من وعى المراقب النزيه. ولو كانت الإنسانية بلهاء منذ آلاف السنين فلا يُمكن تفسير كيف كفَّت عن ذلك البله فجأة فى زمن وجيز، وسيعجز أكثر من ذلك عن تفسير كيف أن الذكاء والفضائل والبطولة فى الماضى قد أصبحت زيغًا فلسفيًا وانحطاطًا أخلاقيًا فى الحاضر بشكل 'منطق lucid' 'ناضج adult'[٦].

ويبدو أن الواقعين الزائفين يقولون لنا إن جوهر الواقع هو المَلَل والتفاهة، ونجيب عليهم بأن الحقيق هو المعجز، والمعجزة هى الوعى والذكاء والمعرفة، ولم تكن المادة فى البدء بل كانت الروح، وهى الأول والآخر.

٦ إحدى السمات المميزة 'لعصرنا' هى أن الناس كافة قد أصبحوا 'يربطون العربة أمام الحصان'، فما كان وسيلة قد أصبح غاية والعكس بالعكس، فمن المفروض أن توجد الماكينات لخدمة البشر، لكن الواقع أن البشر يعيشون لخدمة الماكينات، وكانت الطرق سبلاً إلى المدن، فأصبحت المدن سبلاً إلى الطرق، وبدلا من أن تُسَخَّر أجهزة الإعلام 'للثقافة'، أصبحت الثقافة تسخر لخدمة الإعلام، وهكذا دواليك، لقد أصبح العالم الحديث عقدة لا تفسير لها من الدورات التى لا يملك كبحها أحد.

إن السمات التى يشترك فيها الإنسان والحيوان لا تحط من قدر الإنسان ولا هى غير جديرة به، ولكنها تصبح كذلك فقط حين يهجر الإنسان إنسانيته، ومن ثم يفشل فى أنسنة ما يشارك الحيوان فيه، والأنسنة هى الروحنة والقداسة، وهى انفتاح الطبيعى على ما يفوق الطبيعة حين يبدأ معرفته بشكل أونطولوجى، وهى جعل العنصر الطبيعى دعامة للوعى بما فاق الطبيعة، فالتجربة الأرضية تناهز ذكرى الفردوس الذى وإن فُقِدَ فلا يزال موجودا تحت السطح ولن يفتأ قادرا على التحقق.

إن ما يجتمع عليه الإنسان والحيوان هو الذكاء الغريزى الحسى، ثم ملكات الحواس، ثم المشاعر الأولية، أما ما كان مقصورًا على الإنسان فحسب، فهو العقل المُلهَم المنفتح على المطلق، وكذلك بموجب الحقيقة ذاتها العقل الاستدلالى الذى يمتد بالعقل المُلهَم نحو النسبى، وهو بالتالى القدرة على المعرفة المتكاملة للقداسة والتسامى.

إن الإنسان يشترك مع الحيوان فى عبقرية الذاتية، وهى عبقرية قد أفلتت من انتباه التطوريين، لكن تلك العبقرية فى الحيوان جزئية فحسب لقصورها على العالم العضوى، أما عبقرية الإنسان فشاملة لامتدادها نحو العَالَمَيْنِ النفسى والروحى كذلك، وحاسة المطلق نظيرة لكلية الذكاء.

والعقل المُلهَم وملكة العقل وملكات الحواس بما فيها الحس الجنسى، هى بعض جوانب تلك العبقرية التى 'تفوق الطبيعة'، ألا وهى الذاتية، والتى تتضمن قمتين إحداهما مُلهَمة والأخرى حيوية، أى إنها تعمل على توحد العقل المُلهَم والتوحد الجسدانى فى آن واحد، وعادة ما يُوصف الأخير منها بأنه 'حيوانى'، وهو أمر لا معنى له إلا لو تخلصنا من مسوغات الفكرة حتى تصبح محايدة مثل فكرة الحياة والوعى[٧]، وما نشارك الحيوان فيه ما هو إلا حيوانى وإنسانى معًا، والجنس حيوانى فى الحيوان وإنسانى فى الإنسان، والقول بأنه إنسانى يعنى عمليًا أنه يتطلب مُسوِّغًا روحيًا، وهو الاستبطان والقداسة، والشبق الإنسانى حيوانى لو أراد الإنسان له ذلك، ولكنه ليس من ضمن ما هو إنسانى بحق، أى ما هو روحى[٨]. وهناك زيادة على ذلك نوع من التعويض التكاملى بين العقل المُلهَم والانتعاظة الجنسية، والتى تتطلب تقديسًا واستبطانًا كى تكون إنسانية، على عكس المعرفة المُلهَمة التى هى عقلية ونظرية، وتتطلب تجسدًا ملموسًا عميقا يَحفِزُ بُعد النشوة التى تؤدى إلى

٧ من العجب أن نرى أن بعض الأخلاقيات الدينية تدين هذين البعدين بالضبط، وهما توحد العقل المُلهَم والاتحاد الجنسى، وهو أمر يعنى التناقض الحقيق بين قمتى الذكاء والحياة.

٨ المسألة الجنسية فى المناخ المسيحى أمر شائك، ذلك أن المسيحية تجد صعوبة فى فهم إمكان تناول هذا الموضوع دون تحيز شخصى، ويجبرنا ذلك على توكيد أننا نتحدث عنه لأن طبيعة الأمور لا تستغنى عنه، وليس لكى ندافع عن قضية بعينها، فطريقنا هو الروحانية، وكل ما كان إنسانيًا هو أمر يخصنا.

ارتباط الحكمة مع الخمر[٩]، ولنتذكر فى هذا السياق أن 'عقل القلب' هو موئل المعرفة والمحبة، والواقع أنه ليس هناك معرفة كلية بدون عنصر الحب، فهما مثل النور والدفء، لا مثل ما يتحقق من الحب دون عنصرى المعرفة والحقيقة.

وحتى فى هذه الحدود، فسوف يكون من تمام الخطل محاولة الاستنباط مما تقدم أن المجانسة لازمة للوعى المُلهَم بالوجود كما يلزم الوعى بالوجود للمجانسة، وما تحتاج إليه روح الإنسان ليس العنصر الجنسى، ولكنه عنصر اللانهائية الذى لا تُعَدُّ فيه المجانسة إلا تجليًا على المستوى العضوى والنفسى فحسب، وفى حين تتضمن بعدا فائقًا، قد يكون تدخلا للروح القدس دومًا أو بشكل عرضى، فإن المجانسة أمر طبيعى ببساطة لأنها تعكس حقيقة ربانية، فهى تصبح دعامة قدسية لتجربة اللانهائية والمحو التأملى[١٠]، ويمكن القول أيضًا بأنها تصبح كذلك لأنها إنسانية، ولذلك كانت غايتها روحية بالضرورة، ويستدعى كل ذلك بالتشاكل خيمياء تتناسب مع الفن المقدس، وهذا الفن كما نوهنا مرارًا لا ينقل الحقائق المجردة التى تنم عنها الرموز فحسب، بل ينقل الجمال والعبق والحب الربانى الذى يُنشِّط

٩ يقول مثل قديم سجله آليوس In vino veritas «إن الخمر تظهر الحقيقة»، وقد عبر عنها ثيوكريتوس بأن «النشوة تظهر الحقيقة».

١٠ وقد أشار إلى ذلك ابن عربى، ولكنه موجود أيضا فى مذهب سيدتنا العذراء، وفى تراث التروبادور وصرعى الغرام الإلهى fedeli d›amore، ولن يكون له معنى خارج هذا التشبيه الذى يتصف بالمذهبية والخيميائية معًا، أو لنقل تنتارية Tantaric بالمفهوم الهندوسى.

الروح ويُسَكِّنُها فى آن واحد[11].

إن هناك بين بنى الإنسان تساميًا بالتجانس إلى مستوى الروح، كما أن هناك انحطاطًا به إلى حيوانية الذكاء، ونرى فى الحالة الأولى أن ما كان سبب السقوط هو ذاته الوسيلة إلى التسامى، أما فى الحالة الثانية فإن 'التفكير' إنسانى بموجب صيغته فحسب، وأصبح كل محتواه بالتالى أحط من الإنسان، والتناقض الصارخ للمادية هو إنكار الروح فى 'الوجودية'، والاستفادة من ذلك التناقض كقاعدة لتدمير الوظائف الطبيعية للذكاء بدعوى الدفاع عن 'حق الوجود'، أو قيام 'الملموس' لمكافحة 'المجرد'، أو كما يقول إيكهارت «كلما أمعن كافر فى الكفر كلما شكر الله وحمده»، وتشهد الفكرانيات المادية بشكل غير مباشر على حقيقة الروح وأولويتها بموجب إيغالها فى الحمُق[12].

***

وتتصل كل هذه الاعتبارات بما تقدم قوله عن ظاهرة الذاتية، حيث

١١ يقول نبى الإسلام صلى الله عليه وسلم «الله جميل يحب الجمال»، ويقول أيضا «حسن الخُلق نصف الدين»، ويعنى هذا أن معنى الجمال والحسن ليس بشىء ما لم يرتفق بإحساس بالمقدس ونبل الأخلاق، ولنعتبر فى ذلك حين نقرأ حديثًا آخر له عليه الصلاة والسلام «مَنْ تزوج فقد أحرز نصف دينه، فليتقِ الله فِى النصْفِ الآخر» فى ضوء الحديثين السابقين.

١٢ إن الوجودى لا يتساءل «ما هذا الشىء؟»، بل يسأل «ماذا يعنى ذلك الشىء عندى؟»، وهكذا يستبدل ما هو ذاتى صرف بما هو طبيعى موضوعى، وليس ذلك قمة العبث فحسب، بل وقمة الكبر والوقاحة كذلك، وحيث إن العظمة الحقيقية لن 'تعنى' أمرًا ذا بال عند صغار الناس، فلن يروا فيها إلا نوعا من القيود، ومن الأفضل لهم أن ينتفخوا بما يرون فيه 'معنى' لحياتهم.

تبرهن بمجرد وجودها على حمق أطروحات التطوريين والتحوليين، كما أن الوعى والذكاء لن ينبثقا من 'مادة' لا روح فيها أيًا كانت التفاسير التى يدفعون بها، كما أنه لن يُمكن لتلك الصيغة من الوعى التى هى الحب أن يُشتقَّ منها بحال، وذلك لسبب بسيط هو أن الأعظم لا يأتى من الأصغر، ونحن نتعامل هنا مع ما كان أعظم بما لا نهاية له.

ولا يصح للمرء أن يكفَّ عن توكيد أن أصل المخلوق ليس المادة بل هو مثالٌ لا ماديٌّ أوليٌّ كاملٌ، ولا حاجة به إلى تطور ولا تحوُّل أيًا كان، بل هو لا مادى من جنس أصله الروحى وليس من المادة فى شىء، ولا شك أن هناك مرحلة تبدأ مسارها فى المادة الغفل[١٣]، ولكنها تنبثق أصلا من الروح، وهى رحم كل إمكان ليصل إلى النتيجة الأرضية أى المخلوق، وهو نتيجة قد نبعت من لحظة فى دورة غير منظورة حينما لم يكن عالم الصور منفصلاً تمامًا عن العالم النفسى، كما حدث فيما تلا من أزمنة 'التصلب'، وحينما يتحدث المرء عن المبدإ التراثى عن 'الخلق من عدم creatio ex nihilo'، فإنه يعنى أن المخلوقات لا تُشتق من مادة سبقتها، ويعنى أيضًا أن 'تجلى' ممكنات الوجود لن يُؤثر بأى طريق كان على مبدإ نعمة وجودها المعصوم.

فى البدء كان الروح ومن ثم الكلمة، فقد أرادت الروح، وهى

١٣ وسواء أحَمَّلها المرء تخيليًا 'بطاقة' محولة، أم حولها إلى 'جينات وصفات وراثية'، أم إلى ما يهوى، فلن يغير ذلك من الأمر شيئًا.

الخير الأسمى، أن تُعرف وأن تقدم ذاتها إلى ما تجلى عنها من إمكانات لا نهائية، والروح نورٌ ودفءٌ، والدفء حياة معجزة مثل ذكاء النور، حينما نعتبر فيها على مستوى التجليات الأرضية، ثم إن اختزال الذكاء والحب إلى أسباب مادية، يعنى العزوف عن الاعتراف بأن وجودنا المادى ما هو إلا منفى فى عالم يدعى أنه غاية ذاته، كى يُعفى الإنسان من جهد التعالى بذاته عن الوجود الطبيعى، وبدون ذلك الجهد سوف يُغفل رسالته وغاية وجوده.

ولو كان التطوريون على صواب، فإن ظاهرة الإنسان لن تجد تفسيرًا، وحياة الإنسان لن تستحق العيش، ولكنهم يصلون فى نهاية المطاف إلى هذه النتائج حيث يطلعون علينا بمبدإ 'عبثية الوجود'، وهذا بمثابة القول بأنهم يعزون العبث إلى السبب الذى لا يستطيعون الوصول إليه، بعد أن حبسوا أنفسهم فى المادة، ويعزونه إلى النتيجة التى عمدوا فيها إلى اجتياح البراءة الإنسانية بالحيوانية، إن مغزى عبارة 'إن الإيمان هو الفهم Credo ut intelligam'، يُعبر عن منظور روحى ويشهد فى الآن ذاته على أن الإيمان طريق إلى الفهم بفضل الشعور بالمخافة مما 'فاق الطبيعة' عند الإنسان، وبالمدى الذى يُخلص به لرسالته فى الوجود.

إن قول 'المعرفة الإنسانية' يعنى القول بمعرفة المطلق التى تذكرنا بسر مراتب الوجود ومن ثم بسرِّ النسبية، ليس فقط نسبية العالم بل كذلك نسبية الأوجه الربانية وتشخصها، وهنا تتدخل إشكاليات معينة سواء أكان على مستوى الفهم أم على مستوى الجدل، فالاحتياج الميتافيزيقى إلى التسليم بهذا السر احتياج قائم فى الإنسان من ناحية، ونرى من ناحية أخرى الاستحالة الفقهية للتسليم به إن لم تضعه بين أقواس، ويتحدث الفقهاء واللاهوتيون عنه بشكل هيكلى فحسب، كما لو كانوا مضطرين إلى الاعتراف بوجود الدوائر المتراكزة، فيسارعون إلى القول بأن هناك أنصاف أقطار، حتى يضمنوا اتساق منظومة الشريعة والناموس، ويعملون بتحيز للاستمرارية الخطية أو الواحدية رغم كل شيء[١٤]. وهذا بمثابة القول بأن التكهنات العقائدية ليست واعية لحركة الباطن التى تسمح فى وجهات نظر مختلفة أن تتخذ مستوًى هيكليًا من التراتب دون التضحية بأىٍّ من الباطن أو الظاهر ودون الإساءة إلى أحدهما على حساب الآخر.

وتتضمن النسبية علاقتى الانعكاس والامتداد تجاه المطلق، وتؤكد

١٤ وتستدعى هذه الصعوبة سوء فهم كلاسيكى بين التوحيدين السامى والآرى، وبين وحدة الشهود، والحق أنه ليس هناك ما يمكن أن يكون 'وحدة شهود' بما هى، إلا ربما بمنظور ذاتى، وبمنطق بدهى لا استدلالى، وفى حال سيطرة الانحطاط الشائع الذى نسميه 'الوثنية paganism'.

بطريق التواصل والانقطاع أن الأقانيم لا تنتمى إلى العلاقة الأولى، وهو بمثابة إنكارٍ لطبيعتها الربانية التى تضاهى الامتداد الهندسى، فالجوهر فقط هو ما سيكون ربانيًا، حيث إن النقطة فحسب هى المركز، والبرهان على أن الأقانيم رغم نسبيتها[١٥] لا تنتمى إلى العلاقة الثانية بأى شكل هو بمثابة إنكار انفصالها عن الغيب المحض واستحالتها إلى جوهرٍ متفاضل أى متأثر بالنسبية، وهذا هو التناقض الاصطلاحى، ثم إننا نجد فى النسبية أيضًا علاقتى 'التفاضل difference' و' التماهى identity'، فإن الأقنوم يتفاضل عن غيره حتى لا يكون غيره وليس ذاته، ولكنه يتماهى مع الأقانيم الأخرى فيما يتعلق بجوهر الأقانيم جميعًا، ألا وهو الله سبحانه. ويعتبر بُعد التفاضل واللاتفاضل بعدًا 'أفقيًا' على سبيل القول ولا ينطوى على مشكلات، ولكن ذلك ليس حال البُعد 'الرأسى' للتواصل والانقطاع، حيث تتدخل قضية 'المراتب'، وهذا أمر محفوف بحساسية المشاعر الدينية، ناهيك عن الحذر من الفسق بأى ثمن، فيضع آلهة عدة إلى جوار الله تنزه وتعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى يُنسب إليه مفارقة تؤدى إلى النتيجة ذاتها، فلا بد أن تظل الطبيعة الربانية بسيطة، مثلما تظل الحقيقة الربانية واحدة، دون إهمال التعقيد الذى لا يُنكر فى الأسرار الربانية.

***

١٥ وهو 'المطلق النسبى' بتعبير تناقضى ولكنه حقيقى، فالأقانيم نسبية إلى الجوهر، ولكنها مبدئية بالنسبة إلى التجليات الكونية، وهى بالتالى مطلقة واقعيًا.

وإن لم توجد التعقيدات فلن يُوجد العالم، وسوف يقترب إنكارها من ادعاء أن الغيب المطلق محروم من بعد اللانهائية، وإن لم يكن الله تعالى جوهرًا بسيطًا، فلن تكون حقيقة الوجود واحدة، وسوف يكون هناك ثلة من أنماط الوجود التى تنتج موجودات، وهو أمر متناقض وبالتالى عبثى، فالوجود واحد فريد بطبيعته.

والله سبحانه غيبٌ مطلقٌ من ناحية، وهو قادر على الاختلاف من ناحية أخرى، لكن ذلك لن يكون فى المقام نفسه، فكونه مطلقًا يعنى أنه يتعالى على أقانيمه المتفاضلة، مثل التثليث وكلية القدرة وكلية العلم، أما لو تفاضل سبحانه أو اتصف بأوصاف، وهى الأمر ذاته، فذلك لأنه يَنْظُرُ إليه سبحانه من جانب نسبى، حتى لو كان ذلك الجانب مطلقًا بالنسبة إلى المخلوق بما هو، ذلك أنه مبدئى كما هو حال النظام الربانى ذاته[١٦].

فأما بعض المؤمنين الذين يسعون إلى اختزال الميتافيزيقا حتى

١٦ يرى مايستر إيكهارت أن 'خلفية' النفس تتعالى عن النفس، كما يتعالى 'الرب الأسمى diu Gotheit' عن الآب فى أقانيم التثليث، وحين يتحدث عن الغيب فيما وراء الوجود، وفى تشبيهه لهذا السر 'بقلعة صغيرة daz bugelin'، حيث يتواصل الجوهر 'غير المخلوق' مع الذكاء الباطن، وهو مجمل مفهوم البطون، ويقول إن «الله سبحانه لا ينظر نظرة واحدة إليها، ... طالما كان له صيغ وخصائص متفاضلة فى صفاته ... ولكن حين يكون مطلق البساطة والأحدية ولا يطوله وصف، فلا يكون هو الذى فى ثالوث الآب والابن والروح القدس، وليس واحدا أو آخر منها»، ويقول إيكهارت أيضا «كل ما كان ربانيًا واحد، وليس هناك من سبيل إلى وصفه بالكلمات، فالرب يعمل، لكن الله سبحانه لايعمل بل يشاء فحسب،... والفارق بينهما هو الفعل وعدم الفعل». Sermon Nolite timere eos.

تناسب عقيدتهم، فإن 'الله' سبحانه مطلق من كل الجوانب، وأما منطق الميتافيزيقى الذى يُنكر هذه المقولة فلن يكون صالحًا لوصفه عز وجل، ففكرة الصفات الربانية وتشخيص الاسم ينتمى إلى النسبية، ولن يصح فقهيًّا ولا روحيًّا، ولكنه 'منطق' فحسب، وهذا برهان على عجز الذكاء الإنسانى فى هذا المجال، فالله تعالى لن يخضع لمقتضيات العقل الجدلى، وسيكون الاعتقاد بغير ذلك انحرافًا شيطانيًّا[١٧]، ولدينا أسباب كافية تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأمر هو انحراف النفس الإنسانية، أى الاعتقاد بأن طبيعة الله سبحانه لا بد أن تتبدى بشكل عبثى للذكاء الإنسانى، وأن الاعتقاد بأن الله تعالى بعد أن وهبنا الذكاء وليس 'المنطق' فقط، يشاء لنا أن نسلم بعكس ما وهب لنا من ذكاء يُناقض مضمونه الواسع، أى إنه تنزه وتعالى قد وهبنا ذكاءً عاطلا فيما يتعلق بالحقائق التى صاغه منها، فى حين أن الذكاء الإنسانى لا الحيوانى هو الذى صُنِعَ على صورة الرب، وهو الذى يصوغ ظاهرة الإنسان ذاتها بدءًا من قوامه الرأسى حتى موهبة الكلام، وقد زعم البعض أن قوانين العقل والمنطق ليست من صنع الله سبحانه، وهى إن كانت كذلك، فهى مثل أى شيء آخر بموجب وجودها البسيط، وهنا نعجز عن الدفع بأن الإنسان

١٧ لا يقتصر هذا الإغراء على المسيحية فحسب، ولكنه يظهر على الأغلب فى الأوساط البرانية لكل الأديان، فالأشاعرة على سبيل المثال يرون أن الله تنزه وتعالى له 'الحق' فى الظلم، وأن الإنسان هو الذى يحتكم على روح الخطإ، وينسى أنه لو كان الحال كذلك لما كان اسم 'الحكم العدل' من أسماء الله الحسنى، ولما خُلق الإنسان على صورته سبحانه.

مخلوق على صورة الرب بالمعنى الذى قصدته الكتب المقدسة، ولا نفع فى الحديث عن شبه الإنسان بالرب، ولو كان هناك شبه، فلا بد أنه يتعلق أولا بالذكاء، وهو جوهر وجود الإنسان وغايته.

والحقيقة أن قوانين الذكاء والعقل الإنسانى هى انعكاس للذكاء والعقل الربانى، ولا يُمكن أن تكون نقيضًا لهما، ولو كانت وظائف الذكاء تناقض طبيعة الرب، فلن يكون هناك حاجة إلى الكلام عن الذكاء، فالذكاء بطبيعته لا بد أن يُمهد الطريق إلى المعرفة، وهو ما يعنى أنه يعكس الذكاء الربانى، وقد كان ذلك وراء مبدإ القول بأنه مخلوق على صورة الرب، ويقال حاليًا إن أفلاطون وأرسطوطاليس والمدْرَسِيِّينَ جميعًا، قد 'عفا عليهم الزمن'، وهذا يعنى واقعيًا أنه لم يبق فى العالم أذكياء بدرجة تمكنهم من الفهم، فقد أصبحت قمة 'الأصالة' و'التحرر' هى السخرية من الأمور البدهية الواضحة.

ولكن لنعد إلى 'التوكليين' الذين يحتقرون الذكاء، لنسأل عما إذا كانت الأخطاء الغامضة فى التفكير مناقضة للعقل. وإذا كان الإنسان قد جُبل على معرفة الله سبحانه، فكيف يُمكن أن يُفسر المرء أن الله تعالى قد وهب الإنسان أداة للفهم تنتج عكس المطلوب فهمه كما سبق القول؟ أو أنها تقصر الفهم بشكل تعسفى على مرتبة بعينها؟ ومن المعلوم أن بعض الفلاسفة يُنكرون وجود الله سبحانه، وهم ذاتهم الذين يفصلون العقل عن جذوره، وليس ذلك لأن العقل

هو ما يدفعهم إلى ذلك، فحينئذ تكون الوثنية هى طبيعة الإنسان[١٨]، وسوف يُتهم أفلاطون وأرسطوطاليس بالعقلانية عندما يتحدثان عن الله سبحانه، وسوف يُسقطهم هيكل العقلانية ذاته من حساباته، ولا تسرى هذه المقولات بالطبع على اللاهوتيين الذين يُقرون أن 'العلم المقدس' ليس نقيضًا للعقل، فهذا هو الأمر المعيارى، ولكنه موجه إلى الذين يعتقدون أن الوحى يُمكن أن يكون له الحق فى التخلص من فائق الموهبة والعلم والذكاء والإحسان، ودون أن يُقدموا إليهم شيئًا يزيد عن رهان باسكال، وسواء أكانوا فقهاء ولاهوتيين أم لم يكونوا.

إن الله سبحانه يعرف ذاته فينا بالمدى الذى جعل به ذاته غاية لذكائنا، وإن لم تكن ملكة العقل البصير قادرة على التعامل مع كل أبعاد المعرفة، فهى على الأقل تتسق معها بموجب بنيتها ووظائفها.

***

ولو قيل إن العقل الاستدلالى لا يستطيع أن يصل إلى الله تعالى، فإنه يلزم فهم ذلك العقل بعينه، والذى افتقد المعطيات اللازمة وانقطع عن جذوره البصيرية، أى العقل المُلهَم، ولكن ذلك لا يعنى أن العقل الاستدلالى مجبول بحيث يتبدى ذا منطق يُناقض الحقيقة الربانية، كما لو كان نتيجة نزوة لا غاية لها، ولا شك أن العقل الاستدلالى لا يستطيع تصوير ما لا يُمكن التعبير عنه، ولكن الممكنات

١٨ هو أمر تدحضه التجربة، وليس هناك أمة فى العالم لم تكن متدينة بدهيًا.

التى يجوز التعبير عنها، لا يُمكن أن تكون بذاتها نقيضة للعقل، وقد يبدو تعبيرٌ ميتافيزيقىٌ بعينه لا منطقيًا بشكل عرضى، لكن ذلك ليس إلا لجهلنا بمعطيات معينة، أو نتيجة الطبيعة الدورانية للتعبير[١٩].

لقد امتاز الإنسان عن الحيوان بكلية المعرفة، وهو ما يعنى موضوعية ذكائه، وآية كليته ليست ملكة العقل فحسب بل ملكة اللغة أيضًا، ونطاق اللغة هو نطاق المنطق بالدرجة التى يتعلق فيها بكل ما يُمكن التعبير عنه، ولا يقولن أحد إن هناك أمرًا فيما يُمكن التعبير عنه من أمور يهرب من المنطق، وإن له الحق فى محوه، فليس هناك دين يفرض علينا رأيًا كهذا، ولم يُحذرنا أى دين من أن ذكاءنا ينطوى على مثالب كامنة تُنَصِّبُه نقيضًا لما فُرض علينا من إيمان، ولو سألنا سائل أن نسلم بتلك الفرضية المنحرفة، فأية غاية تحملنا على الاعتقاد بأن ذكاءنا عاطل فى مستوى تجريبى لا يهرب من وعينا ولا فكرنا؟ ولو قدر لفكرة يشوبها الغموض من كل جانب أن تفرض ذاتها بلا برهان ولا معقولية، فما الذى يدفعنا إلى التسليم بها؟ فهل كان الذكاء مناقضًا بطبيعته لمعرفة الحق سبحانه؟

والمؤمنون الذين يُناهضون العقل وربما ناهضوا الذكاء كذلك قد اقتنعوا بأن روح الإنسان قادرة على النطق فحسب، ويعنى ذلك أنهم يُنكرون العقل المُلهَم، ويشعرون فى سياق ذلك أنهم يلتزمون بمقاصد الوحى، لكنهم يعتمدون على مقولات منطقية ارتجاعية،

١٩ ذلك للقول بأن الحالات من هذا النوع عبث ظاهر لا حقيقة باطنة.

ثم يُنكرون أنهم قد كفروا بالمنطق أيضًا، وبدلا من أن يفهموا أن منطق الميتافيزيقي الصرف من النمط الأفلاطوني أو الفيدانتي، هو ارتجاعي أيضًا، وأنه كذلك حيال العقل المُلهَم[٢٠]، فيختزلون أطروحة الميتافيزيقي إلى منطق يُعبرون به عن أنفسهم، وذلك في خضم ادعائهم الحق في وصف اليقين بشكل منطقي، فيزِنُونَ مقامين مختلفين بمثقال واحد.

ويمكن أن نطرح سؤالا على منطق المُنكِر في مستوى أمور العلم المقدس، ما الذي دفع جريجوري بالاماس إلى تصور 'الطاقات' الربانية ما لم تكن ضرورة منطقية لبناء جسر بين الرب المفارق deus absconitus وبين العالم؟[٢١] ونحن نقول 'تصورًا'، لأن هذا المفهوم 'للطاقات' لا سند له في أعمال الآباء الأوائل ما لم يجر تحريف الأمور، وهو أمر ليس بالغ الصعوبة بحال، ونحن نسأل بشكل عرضي، لأننا نسلم بأن بالاماس قد تلقى 'إلهامًا' من الروح القدس[٢٢]، ولكن لا يتهمن أحد الأفلاطونيين بالضلال بمنطق

٢٠ هو ارتجاع مبدئي وعقلاني بالطبع، وليس عرضيًا بموجب البنية اللفظية لإجراءات المنطق.

٢١ تميز القضايا الخلافية 'البيزنطية' بالغرابة حين تتناول استحالة معرفة الله سبحانه، مثل «هل معرفة الله تعالى تستحيل نتيجة عدم كفاءة أرواحنا، أم بموجب طبيعته علا وتنزه؟» والمقولتان قابلتان للصحة والخطإ فيما تبتغيه القضية ذاتها.

٢٢ قد يكون التفاضل بين الجوهر والطاقات مساويًا لما بين غيب الغيب والوجود، لكن السؤال الذي يطرح ذاته هو «ما المدى الذي يمكن للمرء أن يبلغه في استنباط النتائج التي قد تمخض عن الفكرتين؟» أو بالحرى «ما المدى الذي يفهم به المرء مقام المبدأين؟»، ولا تتبنى المذاهب الفقهية وجهة النظر هذه لحرصها على ألا يتداخل الإله المطلق مع كل من

اصطناعى صرف، ولا يلومن أحد قديسًا غير مسيحى، إن من السهل أن نرى لماذا يحتاج المنطق أحيانًا إلى معونة السماء، فى حين يُتَّهَمُ أحيانًا أخرى بأنه تلاعب إنسانى، وليس ذلك إلا لأنه يُصادر على مطلوبه، فيحرِّم قبول ما صدر عن كنائس بعينها.

وسوف يُقال لنا إن الطبيعة الربانية ليست خاضعة لقوانين المنطق، ولا شك فى ذلك، ولكن قوانين المنطق أونطولوجية تستق من طبيعة الوجود الربانى التى يشهدون عليها، ولو كان هناك قطاعات يستحيل انطباق المنطق عليها عمليًا دون أن تكون تناقضية بذاتها فإن الذكاء قمين بفهم أسباب ذلك، ويعلم أن اللغة الصورية لا يمكنها التعبير عما ليس صوريًّا، وليس هذا الوعى بعيدًا عن المنطق بحال، وقد يلجأ من يرغب فى دحض معقوليتنا إلى ذكر مولد المسيح من العذراء عليها السلام، أو حضور المسيح فى شعيرة التناول، أو بعث الموتى، أو أية معجزة أخرى، لكن هذه الأمور جميعًا تتسق مع المنطق تمامًا حين يعرف الإنسان طبيعتها. إن كلية العلم الربانى تعنى أن الله عز وجل قادر على فعل أى شىء بعالم الظواهر، ولكن ذلك يعنى أن الله سبحانه، هو فى الآن ذاته مطلق ونسبى، بسيط ومركب، إن الله تعالى قادر على كل شىء، ولكنه لن يكون إلا ذاته

الجانبين الموصوفين، درءًا لمخاطر الفسوق، ويخاطرون بذلك باحتمال انفجار المقولات، أى إنهم يلجئون عند أية إشكالية إلى إضفاء معنى تناقضى عليها، وقد كان ذلك بالضبط هو ما دعا بعض الناس إلى القول بأن الحقائق الربانية 'لها الحق' أن تتبدى كالعبث، ولم يقتصر ذلك على العقلانيين فحسب، ولكنه اشتمل أيضا على العقل الإنسانى بما هو.

حسب طبيعته، ولو كان على غيرها ما كان هو الإله.

***

إن أديان التوحيد تطرح طرقًا للخلاص بموجب معايير أخلاقية وأسرارية، وليس بأطروحات ميتافيزيقية، والأمر كذلك على الأقل حينما نرى تلك الطرق بدهيًا فى معناها الحرفى المباشر، والذى يُمثل شرطًا لازمًا conditio sine qua non، ولكن حيث إن الدين يشتمل على سمة الكلية كما تدل على ذلك تفاسيره، فهو يُقدم بالضرورة الحق الكلى وإن كان بشكل ضمنى وغير مباشر، ممثلاً فى الميتافيزيقا البحتة، ولا يطرح العقيدة بشكل حرفى، بل يطرحها بمنهج رمزى وهو كلى بالضرورة، وحين قال آباء الكنيسة «إن الله قد صار إنسانيًا كى يستطيع الإنسان أن يصير ربانيًا»، وجدنا معنى يتعالى عن حرفية نشطاء الخلاص الفردى redemptionists. إن مجمل مذهب 'الكلمة' ينطوى على منظومة من المرجعيات على مستوى صياغة الميتافيزيقا المسيحية، ولكن ما يستحيل هو ادعاء وجود ميتافيزيقا محددة، ومعرفة تناقض المذاهب كافة من النوع نفسه.

ولو اعتقد ميتافيزيقى مسيحى فى أمور عقدية، فذلك لإدراكه حقيقتها الكلية، وليس بموجب محاولة اختزال المطلق إلى مجرد جانب نسبى من الوقائع، إلا أن من الزيف ملاحاة عدم الانحياز فى الميتافيزيقا بالدفع باختلاف المذاهب، لأن ذلك الاختلاف، أو التنوع، لا يمنع من تجلى الحقائق الجوهرية بجلاء مذهل لا انحياز فيه.

***

ولكن لنعد إلى إشكالية الأوجه أو الأقانيم المطلقة وغير المطلقة للبدإ الربانى، ونبدأ بذكر أن الكتاب المقدس لم يذكر الآب والابن والروح القدس، ولا قال العهد القديم إن اصطلاح رب الجنود lord of the hosts هو بعد مطلق[٢٣]، فالإيمان المسيحى يتطلب الإيمان بالآب القادر خالق السموات والأرض، لا الإيمان بأن الرب هو المطلق، ويلزم أيضًا على وجه التأكيد الإيمان بأنه ليس هناك ما هو فوقه تنزه وتعالى، لكن الجوهر الربانى يُصبح ربًّا فعال القدرة ودائم الخلق، والرب هو الإله لكنه يتجلى كأحد أوجهه سبحانه، أو بالحرى، أنه جل شأنه خارج العلاقات المعنية بالتحديد والقصر و الحرمان[٢٤].

وتعود أهمية هذه الفكرة عن مراتب الحقيقة، إلى ارتباطها بكلية المعرفة فى الهندوسية، ومن المعلوم أن شانكارا شاريا يُمثل هذه الكلية، فى حين يرى رامانوجا، شأنه شأن البرانيات السامية،

٢٣ من هنا تُطرح مسألة أن الميتافيزيقا ليست حكرًا على أى مجال بعينه، ونحن نرى فى كل دين تنوعا مذهبيًّا له صيغ مختلفة، وليس من شأن المسيحية ولا الإسلام أن يبيح أو يحرم الاستلهام من أفلاطون وليس أرسطوطاليس، ولا العكس.

٢٤ فيما يتعلق بتعالى غيب الغيب، يلزم التوكيد على أن المطلق فى الواقع هو النعمة السابغة، ولا يجوز إضفاء أى معنى حرمانى على أوصافه، وحين يقال إن التثليث قد تم تجاوزه، فإن ذلك لا يعنى أنه قد امّحى من حيث جوهر وجوده، بل إنه قد احتوى على غيب الغيب بطريقة لا تميزه عن أقانيمه الأونطولوجية، وجعلته لا يتميز عن أوجهه الإيجابية الفاعلة، على طريقة الفيدانتا فى ثالوث 'سات، تشيت، أناندا' الهندوسى، أى 'الوجود والذكاء والنعمة'، فى حين تحاول التناظر مع رؤية نسبية قائمة، إلا أنه معنى محتوى فى مطلقية 'آتما' البحتة، أى 'الحق' جل وعلا.

أن الحقيق لا يشتمل على مراتب قابلة للمحو، ونحن نرى بين اليونانيين وعيًا بتلك الدرجات فى المثالية الأفلاطونية، ولكن نادرًا ما نجدها فى الاعتقاد بالأشياء والصور hylomorphism كما فى الأرسطوطاليسية، ومن هنا كانت صلاحيتها للعلموية scienctism من ناحية، وللفقه واللاهوت الكونى cosmological لا الميتافيزيقى من ناحية أخرى، وهى تُركِّزُ العلم فى العالم وتركِّزُ الدين حول المقاصد الأخروية للإنسان.

إن معرفة المطلق التى تناظر نعمة الذكاء من حيث المبدأ تعنى معرفة النسبى وكذلك معرفة طبيعته الوهمية، ولن يصلح شىء لإقناعنا بالتسليم بواقعة نسبية أيًا كانت باعتبارها مطلقة، ولا لأن العقيدة لم تنص على نسبيتها الأونطولوجية، ولقد قلنا توًا إن معرفة المطلق تتسق مع الذكاء الكلى 'من حيث المبدأ'، ويعنى هذا التحفظ أن الإنسان ليس له الحق فى ادعاء معرفة الحقائق المتعالية، إلا بالتناسب مع إخلاص يقينه، وهو يُبرهن على هذا الإخلاص بموجب النتائج التى يستنتجها منها على المستوى الفردى، وإلا صار نحاسًا يطن أو صنجًا يرن، وليس هناك غرابة عقلية فى هذه الحالة على المستوى الإنسانى المتكامل، 'فمعرفتنا' لا بد أن تتسق مع 'وجودنا' والعكس.

إن الروح الإنسانية تميل إلى واحدة من ناحيتين، فإما أن تختزل الرب إلى العالم، أو المطلق إلى النسبى، وإما أن تختزل العالم إلى الله سبحانه، أو النسبى إلى المطلق، ومن الثابت أن الميل الثانى يعنى

فكرة تراتب الحقيقة، فى حين يعنى الميل الأول إنكارها والتعلق بكل شىء آخر فى 'الوجود' ذاته. ويختزل بعض الناس الرب إلى العالم عمليًّا، فى حين يُحافظون فى باطنهم على إطار فكرة التعالى، وهناك آخرون يختزلون التجليات الكونية العملية إلى مبادئ ربانية، فى حين يُصرِّحون بلاشيئية التجليات جميعًا قياسًا إلى المبدإ.

وقد نقول باللغة المسيحية إن 'التجسد incarnation'، وهو حقيقة أن الرب تجسد فى الإنسان يُبرهن على مبدإ الطبيعة الربانية للعقل المُلهَم، ويستبعد أية صيغة للذكاء وللعقل الاستدلالى على وجه الخصوص التى يُمكن ألا تتناسب مع طبيعة الرب[25]، إن قوانين المنطق مقدسة لأنها تنتمى إلى العملية الأونطولوجية جوهريًّا، أى المعرفة المباشرة بالوجود، حين تنطبق على مجال بعينه، فالمنطق هو أونطولوجيا الكون الأصغر، وهو العقل الإنسانى، والمثال المتعالى للعقل هو 'الوجود' الذى يُعايِرُ ويولِّفُ بين إمكاناته، كما أن التعالى هو مناط العقل ومعياره، وهو التعقل المُلهَم بالوجود حين ينطبق على اللانهائية اللامتفاضلة للموجودات، فالإنسان منطق لأن الرب موجود، وقد خلق الإنسان 'على صورته'، والإنسان ليس منطقيًّا فحسب، بل هو أيضًا فنان وشاعر وموسيقى حيث تقترن جبرية

٢٥ لو كانت 'رسالة' المسيح عليه السلام بدهيًّا طريقًا طريقًا لخلاص الجميع، وليست مذهبًا عرفانيًّا، هى 'جنون فى نظر العالم'، فليس ذلك لأنها تعنى تناقضا اصطلاحيًّا، ولكن لأن العالم يتبع طريقًا نقيضًا لهذه الرسالة، فى حين يرجع العالم عند الحاجة إلى فلسفات باطلة، أو هو يعطل ما فشا منها إلى باطل جديد، مثل الطبيعة «يقفو بعضها أثر بعض».

المطلقية بالحرية.

***

إننا لا نصف أمرًا بأنه 'حقيق' بموجب كونه 'منطقيًا'، ولكنا نصف أمرًا بأنه منطقى لأنه حقيقى، فنحن نعى حقًا بعينه فيما وراء المنطق، حيث إننا نملك بصيرة مُلهَمة عنه، والتعقل المُلهَم بالوجود رؤية وليس استنتاجًا، ولكنا محكوم علينا باللجوء إلى المنطق لو حاولنا تفسير أمر ما، ما لم نعبر بطريقة رمزية، ولكن الرمز باب للبصيرة وليس تفسيرًا يُخاطب العقل.

وهكذا قدر للمتون المقدسة وكتابات الحكماء أن تشتمل أيضًا على أمور لامنطقية، ولكن هذه التناقضات تنبثق من الطبيعة الدورانية للتعبير كما نوهنا سلفًا. ويصبح الأمر إذ ذاك مسألة جدل إيحائى يُخاطب البصيرة والخيال التأملى، ودور المفسرين هو استرجاع الصلات المنبتة عن السماء، وإزاحة الأستار عن نيات العارفين على الأرض، فما يتبدى لامنطقيًا ليس بالضرورة أن يكون غير منطقى، ولكن ليس للعبث حقوق مقدسة.

ولم يكن من العبث اشتقاق 'المنطق logikos' من 'الكلمة Logos' بشكل رمزى على الأقل، فهو يعنى أن المنطق انعكاسُ للمعرفة الأونطولوجية ولا يُمكن جوهريًا أن يرتبط بالتعسف الإنسانى، ولكنه على العكس، ظاهرة شبه روحانية بمعنى أنه منبثق عن الطبيعة الربانية ذاتها وبطريقة أشبه بالعقل المُلهَم ، وإن لم تكن فى المرتبة ذاتها، ويلزم هنا أن نعود إلى فكرة ما كان 'فائق الطبيعة بشكل طبيعى

naturally supernatural'، ويقوم تحققه ما بين الطبيعى البسيط، والطبيعى المعجز، بناءً على أن الإنسان 'فقيه ذاته pontifax'. إن الطبيعة وما يفوق الطبيعة، مثل احتمال الخطإ وإمكان العصمة منه، تنتميان إلى ما يفوق الطبيعة و'تتجسدان' فى الطبيعة ذاتها.

ونقر بإيجاز أن المنطق الإنسانى يتعطل أحيانًا، ولكنه لا يتعطل بسبب منطقيته بل بموجب إنسانيته، فالإنسان عُرضة للحوادث النفسية والمادية التى تمنع المنطق من أن يكون ذاته بموجب أصله ومصدره حتى يتسق مع وجود الأشياء.

إن رياضة التأمل تبرهن على إمكان انبثاق البصيرة عن عمليات ذهنية، وهى عمليات عرضية تعمل على مفاتيح أو أسباب طارئة، شريطة أن يمتلك الذكاء معطيات صحيحة كافية، وأن يستفيد من معية الحوادث وسلامة الأخلاق القائمة على شعور بالمقدس، ويقدر على استيعاب التناسب والإحساس بالجمال، فكل الأشياء مرتبط بعضها ببعض، ولو احتاج الذكاء بشكل مباشر إلى حمية وانتباه، فهو بحاجة أيضًا إلى الجمال والتأمل بشكل غير مباشر.

الْجُزْءُ الثَّانِى

النِّظَام الرَّبَّانِىُّ وَنِظَام الْعَالَمَ

إن قول ‘مطلق’ هو ذاته قول ‘لا نهائى’، فالمطلقية ضمنية فى اللانهائية، والعالم يتجلى من ذلك ‘البعد’ حتى يُمكن للدنيا أن تتخذ شكلا. فالعالم موجود لأن المطلق يعنى اللانهائى.

والمطلق اللانهائى هو الخير الأسمى Agathon عند أفلاطون، وقد قال القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى أن يُقدم ذاته، ويعكس العالم الذى يشتمل على اللانهائية والطاقة.

ولو سُئلنا عما هو المطلق، لقلنا أولا إنه الجوهرى واجب الوجود، وليس العرضى ممكن الوجود فحسب، وبالتالى فهو لا نهائى وكامل، ولقلنا ثانيًا إنه كل ما انعكس فى الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلى وجه المطلقية فى وجود شىء، هو ما يُميز الموجود عن اللاموجود، فحبة الرمل الموجودة معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.

ولو نحن سُئلنا عما هو اللانهائى، لقلنا إنه المنطق شبه التجريبى الذى يطلبه السؤال نفسه، ويتبدى فى الوجود كصيغ للمدِّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادة، وحتى نكون أكثر دقة نقول بطريقة أخرى إن هناك صيغة حافظة هى المكان وصيغة مُحَوِّلةً هى الزمن، والذى يعنى لانهائية اطراد التحولات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كمية هى العدد الذى يعنى لانهائية العدد

ذاته لا تحديد الكم فحسب، وصيغة مادية هى المادة وهى الأخرى لا حدود لها كتجلى النجوم فى السماء، ولكل من هذه الصيغ امتداد فى الحال الحيوى وما وراءه، فهى أعمدة الوجود الكونى.

وأخيرًا لو سُئِلنا عن الكمال أو الخير الأسمى، لقلنا إنه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلى فى الوجود على شكل فضائل، أو بالحرى ظواهر كيفية تتبدى فى كمال الأشياء لا فى وجودها فحسب، والمطلق واللانهائى والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل كل هذه العوامل معًا فى آن واحد، لتبين معنى الأوجه الربانية فيما وراء العالم لو جاز القول.

***

إن اللانهائية والكمال أبعاد كامنة فى المطلق، وتبرهن على ذاتها 'فى اتجاه هابط' حسب النشأة الكونية للتجليات، بما يُسوغ القول بأن «الكمال هو صورة المطلق» فى انعكاساته فى الوجود، وهو ما يُؤلف اللانهائية، وهنا تتدخل المايا الربانية وهى النسبية حيث ينبثق من المطلق لانهائية فاعلة تجلى فى الخير، وترسم بالتالى بنية أقنومية فى اتجاه 'خالق' حتى نهاية التجليات.

إن المطلق لانهائى ويشع ذاته ليعكس نوره فى الخير المتجلى، ولن يشع المطلق بذاته ولن يُنتج صور الخير ما لم يكن هو ذاته الخير والنور معصومًا فى صمديته عن التجليات، وبتعبير آخر، إنه يتحلى بهذه الأبعاد اللامتفاضلة حيث إنه قد تعالى عن النسبية، وهذا هو الأساس الأول لمفهوم الأقانيم المسيحى.

وحين نتكلم عن الانعكاس، نتكلم بالضرورة عن الاستقطاب، فاللانهائى على قمة النسبية يعكس المطلق، وتنبثق عنه صورة هى 'الكلمة Logos'، وهى انعكاسٌ كاملٌ 'للنور'، وتشتمل على كل كمال ممكن، وتترجم احتمالات انعكاس الجوهر فى لانهائية لا تفرغ، هى 'كلمات الله logos' فى المثالات الربانية.

ولو تحدثنا بلغة الهندسة، لقلنا إن النقطة بطبيعتها تحتوى الدائرة وأنصاف الأقطار المشعة منها نحو المحيط، والنقطة هنا تمثل المطلق، والأشعة هى اللانهائية الفعالة، والدائرة هى الخير المنعكس فى الوجود، والخير هو الكمال، وبهذا يمكن القول بأن النظام الربانى يحتوى على 'مقامات' من ناحية وعلى 'صيغ' من ناحية أخرى، وهما الانعكاس والاستقطاب ودرجاتها.

***

والله تعالى هو الكمال، إلا أن الشر لا يملك إلا أن يُوجد، لكن وجوده محدود دومًا بموجب الامتدادين المكانى والزمنى، وفى حين أن الخير الأسمى لا حدود له، لكن الإنسان بماهيته لا يملك فهم طبيعة الشر تمام الفهم، وتبقى على الدوام نقطة يعجز فيها عن الفهم الصحيح، ولا بد أن يُسلِّمَ بما لم يستوعبه الخيال ولا المنطق، وليس ذلك منبتَّ الصلة عن حقيقة أن الإنسان بماهيته لا يستطيع أن يفهم الطبيعة الربانية فهما كاملا، وحتى لو كان 'العقل المُلهَم' يعرف كل شىء، فالله سبحانه هو من يعرف ذاته فيه، لكن ذلك الفهم العلوى الذى يستطيع الإنسان من حيث المبدأ أن يُدركه

يتسق مع ’ما لا يُدرَك‘، وحين نقول ’اللغة‘ فإننا نعنى ’الإنسان‘، والمعرفة الخالصة لا يُمكن أن تكون مجالا لما ارتبطت به اللغة والفكر والإرادة من جدل، ونقول بتعبير آخر، إن فى الشر دومًا عنصرًا من الغموض أو العبث، وهو أمر يُمكن للعقل المُلهَم أن يختزله، ولكن الخيال والانفعال يقصران عنه، وعلى ذلك لا يُؤخذ هذا الأمر على سبيل المؤاخذة للإنسان، بل على سبيل ملاحظة حقيقته الطبيعية، إن منطق الميتافيزيقى يُمكن أن يرضى بلا صعوبة، لكن المشاعر الإنسانية لا مناص لها من أن تخضع، ويناهز هذا القول بأن الطبيعة الإنسانية لها حدودها، وليس هناك على المستوى الإنسانى مهرب من الالتزام ’بالإيمان فى سبيل الفهم credo ut intelligam‘.

ولكن إذا كان الشر الملموس يستعصى على الفهم جزئيًا، فالخير الروحى الذى هو تجريد على المستوى الواقعى يستعصى هو الآخر على الفهم بالدرجة نفسها، فقد يعلم الإنسان أن الصلاة تضعه أمام وجه الله تعالى وتحت رحمته جل شأنه، ولكنه لو استطاع فهم هذا المبدإ بشكل كلى ملموس، لاجتنب كثيرًا من الهموم والقلق، ولكان من الأفضل له أن يفهم أن الشر يُمكن أن يمسه، ولكنه لن يستطيع أن يغلب الإنسان الحر المسئول خالد الروح الذى يُسلِم نفسه لله عز وجل.

ولكن لنعد إلى مسألة الإمكانيات الحرمانية فى حد ذاتها، فبعد اعتبار كل الأمور، لا يحتاج المرء إلى الإيغال فى البحث عن أسباب حيرة

الإنسان فى وجه الشر الملموس، ولو أن ظاهرة بدت لعيوننا شرًّا غير مفهوم، فليس ذلك لأن أفهامنا محدودة بقدر ما هو بسبب أنه ليس هناك ما يُفهم بالجدل إلا فى حدود التجريد، ويعنى ذلك أن الشر سواء أكان حرمانًا أم تزيُّدًا من الضرورى لأسباب ميتافيزيقية أن نفهمه بما هو عليه، لا أن نفهم شرًّا بعينه، فالفهم الملموس للعبث تناقض فى التعبير، فالعبثى هو ما لا يُقدم شيئًا للأفهام سوى إمكان حدوثه وزيفه المؤكد، ولو كان الله سبحانه هو ملاذنا الأسمى، عقليًا وأخلاقيًّا، فذلك لأنه وحده جل شأنه المفهوم مطلقًا، وسواء أفهمناه بدهيًّا أم غير ذلك فهو وحده الموجود، والفهم الكامل هو الوجود المطلق.

***

ويناظر المطلق الوجود والطاقة فى لاهوت التثليث [٢٦]، ويجوز التساؤل عندما نتفكر فى التشابه بين 'الثالوث' المسيحى، والثلاثية الفيدانتية 'الوجود، والوعى، والرضوان sat, chit, ananda'، عن العلاقة بين 'الخير' و'الوعى'، فى اللحظة التى ينبثق فيها الخير من المطلق، والذى يتضمنه بشكل لا تفاضل فيه، فإنه يتناظر مع وعى المطلق بذاته فى 'الكلمة الربانية'، ألا وهى 'المعرفة'، ولا يُمكن إلا أن تكون 'الخير'، فالله سبحانه يتعرف على ذاته فى الخير فحسب.

٢٦ هو أمر ينعكس فى العالم الحيوى فى العلاقة بين 'الكتلة والطاقة'، أما فكرة 'الوجود' فلا يصح تفسيرها هنا بالمعنى الأونطولوجى المحدد الضيق، بل كمرادف بسيط للواقع.

ويناظر مبدأ الإشعاع الصادر من المطلق، وهو ’الآب‘، ’الروح القدس‘، فى حين يُناظر مبدأ الاستقطاب أو الانعكاس ’الابن‘[٢٧]، ويكون ’الابن‘ إلى ’الآب‘ بمثابة الدائرة إلى مركزها، وتصبح ’الروح القدس‘ إلى ’الآب‘ بمثابة نصف القطر منه، وحيث إن نصف القطر الذى ’يفيض‘ عن المركز لا يتوقف عند الدائرة بل يعبر حدودها، فيمكن القول من مستوى الدائرة، بأن نصف القطر يشع من المركز و’يفوَّض‘ من ’الابن‘، مثلما تنبثق ’الروح‘ مفوَّضة عن ’الآب‘، فتتضح طبيعة ’ماهية الابن filioque‘ والتى هى إشكالية قابلة للتفسير فى هذا التمثيل الصورى.

وقد صادفَنا تعبيرٌ لا يُنذر بخير، يقول «إن الآب بلا ابن لا يعنى شيئا»، ولن يعنى لو أراد المرء أن يجد له معنى معقولا إلا «أن المطلق لن يكون مطلقًا دون ’ظهور‘ قدرته الأقنومية والكونية»، وبالتالى تكرار الإشعاع والانعكاس، ونرى التساوى واللاتساوى بين المطلق وتجلياته جوانيًّا وبرانيًّا حسب المرتبة الأونطولوجية[٢٨]، وقد عبرت عنه الكنيسة الكاثوليكية بمصطلح ’علاقة القوامة subsistent relations‘، حيث تعنى ’علاقة‘ عدم التساوى المنطقى، وتعنى

٢٧ يمثله علاقة ’مريم‘ ’بعيسى‘ عليهما السلام، حيث نشأ تأنيث ’الروح‘ عند بعض العرفانيين.

٢٨ يبدو أن تعبير ’الانعكاس الجوانى‘ تناقضى بدوره، ولكنه فى ذلك مثل تعبير ’مطلق نسبى‘، وهو تمييز ميتافيزيقى دقيق يستحيل التعبير عنه فى اللغة إلا بهذه الطريقة، ولكنه رغم ذلك قابل للفهم تماما.

'قوامة' عند اللاهوتيين تساويًا لا يقبل العكس[٢٩]، ونرى من ذلك أن الفكر العقديّ سكونيٌّ وقصرى، وأنه غير واع بألاعيب مايا، أى إنه لا يسمح بأية حركة ولا تنوع فى المنظور، ولا اختلاف فى الواقع، وقد يُقدم مفاتيح، ولكنها سوف تُسبغُ حُجبًا، وقد تكون حُجبًا واقية ولكنها لن تعين على التعالى.

***

إن 'الآب' دومًا 'أعظم' من 'الابن' و'الروح القدس'، فهو أعظم من الابن لأنه الآب، وإلا لم تعن الكلمات شيئًا، وهو أعظم من الروح القدس حيث إنها تنبثق منه ولا ينبثق هو منها.

ولذلك كان الابن دائمًا 'أقل عظمة' من الآب، حتى فى وجود علاقة التساوى، وهى الجوهر ولا دخل له بالسياق الحالى، فى حين أنه قد يكون أعظم أو أقل عظمة بالنسبة إلى الروح القدس، فهو أعظم بالقدر الذى 'يفوِّض' به الروح أو 'يرسلُها'، وأقل عظمة حين 'يتجلى' بها فى زمن التجسد، وأيضًا باعتباره 'ابنًا' للعذراء عليها السلام، والعذراء هى تجسد للروح القدس كما تشير صفتى 'الممتلئة نعمة Gratia plena' و'أم الرب Mater Dei'.

ودائمًا ما تكون الروح القدس أقل عظمة من الآب بمعنى أنها من نوره، فى حين أنها قد تكون أعظم أو أقل عظمة من الابن،

٢٩ إن اللاهوت المسيحى لا يستنتج كل النتائج التى تتمخض عن آية «... لأن أبى أعظم منى» يوحنا، ١٤: ٢٨. ويستنبط أكثر مما يلزم من آية «أنا والآب واحدٌ» يوحنا، ١٠: ٣٠.

فهى أعظم من حيث إنها تعكس الابن، وأقل عظمة من حيث إنها مفوضة أو مرسلة منه، وهكذا كانت أنصاف الأقطار التى تشع عن مركزها أعظم من الدائرة التى ترسمها، ولكن الدائرة أعظم من أنصاف الأقطار عندما يكون موضعها فى قلب النور، وتحتل بالتالى نقطة المركز.

وليست الأقانيم 'نسبية' ولا هى 'مطلقة'، أو هى 'أقل مطلقية' عندما تكون فى الجوهر الذى يضمها، والذى يُناظر 'الآب'، ولكنها نسبية فى 'فيضها' عنه، وإن لم تكن محتواة 'فيه' لما 'فاضت' عنه، فالأقانيم إذن نسبية إلى الجوهر، ومطلقة إلى العالم، ويناهز ذلك القول بشكل تناقضى بأنها 'مطلقة نسبيًّا'، فهى كذلك على مستوى 'الفيض' الأونطولوجى، ولكن ليس من حيث الجوهرية التى تتساوى فيها مع المطلق ببساطة.

وقد وصلنا الآن إلى حدود ما يُمكن التعبير عنه، ولا لوم على أحد لو ظلت بعض الأسئلة معلقة عن التجليات المشاكلة، وذلك على الأقل فى مستوى الحاجة إلى تفسير منطقى، وعلى مستوى الجدل فعلم القلب لا علاقة له بالتفاسير، وعلى كلٍّ فمن الثابت أن الحكمة لا يُمكن أن تبدأ بنيّة التعبير عما يتنزه عن الوصف، ولكن مقصدها الإشارة إلى نقاط مرجعية تسمح لنا بفتح أنفسنا لما لا يُوصف بالمدى الممكن، وحسبما قدرت المشيئة الربانية.

***

ولو قلنا للمسيحى إن الله سبحانه واحد، لما كان لذلك معنى عنده إلا

لو قلنا إن الله ثلاثة، ولو قلنا للمسلم إنه سبحانه ثلاثة لكان ذلك بمثابة إنكار واحديته تنزه وتعالى، وعند المسيحى أن الواحدية تشتمل على الثالوث، أو أنها على الأقل لا ترد إلا بذكره، وعند المسلم أن كل ما غير الواحد من أقانيم ثنائية وثلاثية ورباعية، متضمنة فى الوحدانية، وهو إذن اثنان أو ثلاثة أو ألف فى الواحد بشكل ضمنى.

ولو أهملنا كل ما تعلق بأمور المبالغات المطروحة، لقلنا إن التوحيد والتثليث كليهما يلتقيان فى مثالها الأول، وليس إلا المطلق غيب الغيب معصومًا ومنيرًا، وهو ما هو، ولا يكون إلا معصومًا، ولا يملك إلا أن يُنير، وعصمته فى التزام طبيعته الحقة، ونوره هبة من ذاته، حيث جوهر كل ما كان وما سوف يكون.

إِشْكَالِيَّة فَهْم الْإِمْكَانِيَّة

تحتمل فكرة 'الممكن' بدهيًا تفسيرين، أولهما 'أفقى' وثانيهما رأسى على سبيل التشبيه بلغة الهندسة، فنحن نقول عن أمر «إنه ممكن» من ناحية، أو نقول «إنه قد تحقق سلفا»، أو «إنه موجود من قبل»، وفى الحالة الأولى، يكون الإمكان محتمل الوجود، فقد يُوجد وقد لا يُوجد، ويظهر فى ضوء ذلك أنه نقيض لواجب الوجود، والذى لا بد أن يُوجد، وفى الحالة الثانية، يُصبح الإمكان موجودًا ولا بد أن يُوجد مكررًا، فيكون سببيًا يتضمن أمرًا جوهريًا بمجرد وجوده، ويصبح الممكن كما لو كان برهانًا تجريبيًا، حيث يكون التحقق قدرة ثرية بالاحتمالات، أما فى الحالة الأولى فإن الفكرة محتملة تنفتح على إمكان التحقق واستحالته، أى على عدم اليقين، فقد يُمكن قطف ثمرة من حيث المبدأ، ولكن ذلك قد يستحيل واقعيًا، ومن ناحية أخرى فقد قُطِفَت قبل ذلك ثمرة فيمكن إذن قطف أخرى، وكل ثمرة محتملة القطاف فى وجودنا الأرضى.

ولو نحن بدأنا من التفاضل شبه التجريبي بين 'الممكن the possible' و' الواقع the real'، لأمكن القول بأن ما يتجلى 'واقعى'، وما يستطيع أن يتجلى أو ما كان محتمل التجلى، فهو 'ممكن' ولكن فى سياق يمحو ذلك التفاضل، فالممكن هنا واقعى، وتجليه عرضىٌّ وهمىٌّ، ولذلك اتسق الممكن مع المثال الربانى عند أفلاطون لا مع عدم اليقين الإنسانى.

وبتعبير آخر، فبدلا من أن نحصر أنفسنا فى التفاضلات بين 'الممكن' و'الواقعى'، والتى قد لا تكون خطلا ولكنها لا تكفى، يتعين علينا أن نميز بين الممكن عرضيًا والواقعى، ومن ناحية أخرى بين الممكن مبدئيًا والواقعى، والجوهرى أعظم من الممكن لو أننا فهمنا الممكن باعتباره الاحتمالات الشاسعة لصيغ الوجود وزمنه، لكن الممكن كقدرة مبدئية أقرب إلى الواقعية مما تجلى وتجسد، ومن نافلة القول أن الضرورات الكونية المتجلية ليست مبدئية، فهى عوارض بطبيعتها إلى حد ما، والعكس حين تكون العوارض المتحققة جوهرية نسبيًا.

إن المعيار المشروع لما تعنى كلمة 'ممكن' هو ما نعنى فى استعمالها التلقائى المباشر، فالممكن هو الذى قد يكون أو لا يكون، والرحلة على سبيل المثال، قد تحدث وقد لا تحدث، وهو ما يُبرهن على إمكان وجودها بمجرد وجودها الأسبق، مثل وجود نوع حيوانى من عدمه، حيث إن وجوب الوجود لا يتعلق بغير المبدإ الربانى فحسب، لكن الأشياء توجد لأن الوجود مطلق نسبيًا بموجب لا تناهى قدرة الخلق والإيجاد، ولأن العوارض المتنوعة جوهرية نسبيًا بموجب مبدإ تنوع الوجود، والله سبحانه هو الجوهرية المطلقة والقدرة اللانهائية يتعالى عن كل ما كان ممكن الوجود، وهو الإمكانية بماهيتها، فهو مصدر كل ما وجد، وأصل كل ما أمكن ويمكن وجوده بموجب جوهرية الأشياء النسبية، وبالمشاركة فى الضرورة أو الجوهرية المطلقة، والقدرة هى جذور الإمكانية،

وهى سبب عدم التحدد الذى يشوب أفهامنا عن الآثار البعيدة المدى لقدرة الله المطلقة عز وجل[٣٠].

***

فما هى الإمكانيات التى تتجلى فعلا بالنسبة إلى الإمكانيات اللامحدودة فى العالم؟ إنها تلك التى تتسق بطبيعتها مع تحقق غاية ربانية، فلو كنا قادرين على زيارة بلد بعينه ولكنا لا نزوره أبدًا، فذلك مقدر لأن الغاية الربانية لم تسمح بها، وقد تبدو هذه الفرضية عبثية إذ يستحيل لأى قدرة أن تعترض المشيئة الربانية وغاياتها، فكل ما يحدث يتحقق بالمشيئة العلية، وإن لم يحدث أمر بعينه، فذلك بموجب أنه لا مسوغ له فى تحقق المشيئة فى حال بعينها.

إن فى تجليات الكون مشيئة كامنة، ففى نشأة غابة عذراء سيكون قانون الحياة هو 'البقاء للأقوى'، وقانون الكون هو 'المشيئة الربانية'، وهى التى تضفى على الأشياء ظهورًا وحياة وانتشارًا وجوديًا، ولو كان للضعيف اليد العليا فى الغابة أو فى أى عالم من عوالم الحياة، فسوف تتغير هيئة الغابة لتصبح شيئًا آخر غير ما شاء الله سبحانه لها أن تكون، فغابة الصنوبر ليست برية من الحسك، إلا أنه يبطن فى كليهما مشيئة تتداخل من منظورنا، فتناقض بعضها بعضا فى أفهامنا[٣١]، وليس العالم مجرد كتلة خاملة، ولكنه مسرح يحفل

٣٠ «... هذا عند الناس غير مستطاع ولكن عند الله كل شىء مستطاع» متى ١٩: ٢٦.

٣١ ويعبر عن ذلك الغموض الذى يكتنف البعد شبه الربانى أو الملائكى فى معظم

بالتباينات والتآلفات، تنبثق جميعًا من إرادة ربانية بعينها، وبحيث تكتسب صيغتها المتجانسة، فكل عالم ليس عالمًا آخر، وهو ما كان يجب أن يكونه.

وليست الإرادة التى تُريد بالشر مثل المشيئة التى تشاء بالخير من منظور الذات العلية، أما من منظور الغاية الكونية فإن الله سبحانه لا يشاء بالشر بما هو شر، بل يشاء به حين يكون عنصرًا لازمًا من مكونات خيرٍ أكبرَ وأعم، أى إنه خير فى سياق الزمن ونهاية المطاف، ومن منظور آخر إن الشر ليس شرًّا من حيث جوهره الوجودى، وهو أمر مقدر سلفًا فى المشيئة والغاية العلية، ولكنه يصبح شرًّا بفعل عرض كونى يحرم من الخير أو يمنع الماعون، ويشاء به الله عز وجل كعنصر غير مباشر لخير أعظم منه، وإذا انهال علينا اللوم لأننا ندفع بثنائية فى الله جل وعلا، فنحن نسلم بذلك بلا توان ودون تأنيب ضمير، فذلك مثله مثل التفاضلات الربانية سواء أكانت من مقام الأقانيم أم الفضائل أم القوى أم الطاقات، ولقد كان وجود عقيدة تعدد الأرباب ذاتها polytheism مسوغا لنا على التسليم بالأقنومية دون التسليم بانحرافاتها النظرية التى أدت إلى الوثنية[٣٢]، ومن المهم أن نميز فى كل حال بين المشيئة الربانية

ميثولوجيات الأديان، فحتى الوثنية تُفسَّر استعاريًّا بالرغبة فى النجاة من الهلاك بفكرة رب متناقض.

٣٢ ترى عقيدة تعدد الأرباب الربوبية باعتبارها الحق آتما، كما أنها الوهم مايا، وتصبح وثنية بالقدر الذى تنسى به آتما وتضفى المطلقية على وهم التنوع العرضى مايا، وتصبح بالتالى

حيال الوجود وحيال ذكاء المرء وإرادته، ولا تحتوى المشيئة الربانية للإنسان إلا على الحق والخير.

ونقول بتعبير آخر، إنه لا يجوز أن ننسى ولو بشكل غير مباشر أن كلية القدرة الربانية لا تشتمل على ما يُخالف طبيعة الله تنزه وتعالى، وادعاء غير ذلك محض عبث، فكلية القدرة لا تعنى أن الله تعالى يُمكن أن يكون غير ما هو سبحانه، ولا أنه جل شأنه قد لا يخلق عالمًا بعينه أو شيئًا بعينه، وفى حين تملك كلية القدرة أن تمحو شرًّا بعينه، إلا أنها لن تتعرض لمحو الشر بماهيته، فالشر يُنتج عرضًا من تنوع الخلق اللانهائى، وبالتالى عن إشعاع الخير من الطبيعة الربانية الأسمى.

***

ويعيد ما طرحناه توًّا إلى الذهن، التفاضل بين الله سبحانه كجوهر فرد، وبين الوجود المطلق كوجه إلهى خالق أو 'وجود'[٣٣]، فالغيب جوهريٌّ مطلقٌ بذاته، فى حين أن الوجود جوهرى مطلق بالنسبة إلى العالم فحسب وليس إلى الغيب، أو أن 'الذات العلية Self' تملك الإمكانية كبعد ضمنى منها بموجب لانهائيتها، ويصبح الممكن فى هذه الحالة هو 'الوجود'، أو 'النسبية الربانية Divine Maya'. ونقول بناءً

نسبية تمامًا.

٣٣ إن اصطلاح 'الوجود' ليس مقتصرا بالضرورة على معناه الحرفى المحدود، ولكنه يمكن أن يشتمل على كلا الجانبين المذكورين، ويغير معناه أو نطاقه حسب الصفات المصاحبة له فى السياق، ثم إن اصطلاحى 'esse' و 'posse' اللاتينيين يعبران بالضرورة عن العلاقة بين 'الغيب' و'الوجود'.

على ذلك إن الوجود ليس إلا الإمكانية، وأن الإمكانية جوهرية بذاتها، ولكنها عرضية بموجب تفاقم محتواها من النسبية، وذلك بمعنى التعبير التناقضى 'المطلق الأصغر'، أو 'أبارابراهما' فى الهندوسية[٣٤].
وكما نوهنا سلفًا، فإن التفاضل بين الإمكانية Possibility وبين الإمكانيات possibilities أمر أصولى، فالوجود هو الإمكانية، ولكن صفات الوجود لا متفاضلة أصلا فى الغيب، وتماهى كل منها مع الجوهر، فهى تنتمى إلى مرتبة الإمكانية فى علاقتها بالجوهر أو بحسب العناصر العاكسة للتفاضل، وهذه الإمكانيات 'يمكن ألا تكون' رغم أنها فى ذاتها وبموجب محتواها تشارك فى جوهرية الجوهر. ويتبع ذلك ضرورة التميز بين الظاهرة الممكنة التى تعكس المبدأ، والظواهر الأخرى التى لا تعبر إلا عن العرضى بماهيته، ويتعلق الأول بالأشياء التى وجب وجودها، ويتعلق الثانى بالصيغ والأوصاف التى قد تكون أو لا تكون.

***

ولا يزال هناك فكرتان بحاجة إلى التدبر، وهما فكرة الإمكانية السلبية أو الحرمانية وفكرة الاستحالة.
إن تجلى ظاهرة ممكنة يعنى تباينًا سلبيًا بالمدى الذى تكون به عرضية، فى حين أن الوجود، وهو الإمكانية بماهيتها ليس له نقيض، فاللاشيئية لا شىء، ولا تملك إلا أن تكون مجالاً للتجريب، فنحن

٣٤ تعنى حرفيًا 'غير الأسمى'.

نسمع الصوت والكلمة والضوضاء، ولكنا يمكن أن نجرب السكون والصمت، فهى إمكانات بدورها، لكنها إمكانات حرمانية ترمز بطريقتها إلى اللاشيئية التى تستحيل فى مستوى الواقع، أو هى ممكنة فقط فى الصيغة الرمزية التى نعبر بها هنا. إلا أن الإمكانات الحرمانية لا تُحدِثُ حرمانًا بعينه أو غيابًا مخصوصًا فحسب، ولكنها تُمَثِّلُ أيضًا نموذجًا فوق حسى لا يتجسد للظاهرة الغائبة، أى إن المبدأ الذى يتضمن كل التجليات الممكنة له لا يتماهى مع أيها، ويسكن سكون الأعماق فى كليته ولانهائيته، وهكذا نجد أن الإمكانية الحرمانية هى إمكانية فى الآن ذاته، ويتعلق وجودها بالتعالى.

ونود أن نعلق فى إطار موضوع الإمكانية الحرمانية بالملاحظات التالية، إن من الثابت والمتفق عليه، أن الفضاء لا صلة له باللاشيئية أكثر مما تتصل بها أية إمكانات حرمانية، إن الحضور الكامن للأثير، وهو صيغة العنصر اللطيف للنعمة والرضوان، يُعبر عن ذلك بطريقته فى الوجود، إلا أن تلك النعمة لا تمثل الفراغ الكامل تجريبيًّا، وحضور الأثير إذن لا يُسوغ لنا إنكار ظاهرة 'الفراغ المطلق' تجريبيًّا، فالتجربة نسبية بطبيعتها، وقد تكون لاشىء ببساطة، وهى ممكنة كمفهوم مجرد فحسب، أو قد تكون واقعًا غير قابلٍ للتجلى والظهور لأسباب كلية، أى المطلق بما هو، لكن تلك الصفة الأخيرة لا يصح أن تجرَّ إلى غموض فكرة أن الغيب يتجلى بشكل غير مباشر، حيث لا يملك أحد أن يُنكر أن الفراغ التجريبى

ليس إلا أثرًا بعيدًا من الفراغ قبل الكونى، رغم أن ذلك الفراغ لا يُمكن أن يتجلى كاملاً فى الكون، ولو كنا نستطيع أن نعبر بشكل عرضى بكلمة عن واقع، فذلك بموجب أن الواقع المقصود ليس مجهولاً لنا تمامًا، وكل ما هو حقيقى قابل لأن يُعرف من حيث المبدأ.

ولنقل فى سياقنا إن المرء لا بد أن يحذر حتى لا يُدمج استحالة ميتافيزيقية بتجربة معمليّة لا تدحض فى سياق الإنكار ذاته، فكون الفضاء ليس فراغًا بالمعنى المطلق بانقطاعه وتناهى مكانه، لا يمنعه من أن يكون فراغًا رمزيًّا وتجريبيًّا فى آن واحد كما رأينا سلفًا، وهناك تحفظ مشاكل عما يتصل بالسببية، فعلى المرء أن يحذر مرة أخرى ألا يصف المطلق بالنسبي، مثل أن «الأسباب المتماثلة تؤدى إلى نتائج متماثلة»، والذى لا يعنى أن الصيغ التى لا دور لها فى السببية عليها أن تماثل هى الأخرى، وهو أمر يستحيل تمامًا، ولكن العلاقة الجوهرية الوحيدة التى تراها السببية هى فحسب المتماثلة، وعلى سبيل الاستعارة، فمقولة «إن التاريخ يُعيد نفسه» لا تعنى أن الأسباب المتماثلة تؤدى إلى نتائج متماثلة، حيث تشير كلمة 'تماثل' إلى ما يتعلق بسلسلة السببية فحسب، وليس إلى ما ليس له بها علاقة. فهناك أيام وليالٍ بسبب أن الأرض تدور حول نفسها، وليس لأنها تدور اليوم بطريقة وقد تدور غدًا بطريقة أخرى، بموجب أنها قد غيرت موضعها، والسبب واضح فى أن الدوران هو سبب النهار والليل، وليس 'الكيفية' التى تدور بها. ولن تؤثر الانحرافات النظرية

على دورانها بأى طريق كان.

ولكن لنعد إلى مفهوم 'الغيب'[35] حتى نميز بينه وبين مفهوم 'الوجود'[36]، فيمكن القول بأن الغيب 'مطلق لانهائى'، فى حين أن الوجود 'مطلق نسبي'، وهو تعبير تناقضى متعالم بعض الشىء، ولكنه مفيد فى مناخ لغة دورانية بالضرورة، حيث تسمح الهوة بين المنطق والحقائق العلوية أحيانًا بأن يطغى الثانى على الأول رغم أن العكس يستحيل، ولو أننا امتنعنا عن الكلام عن الغيب، لجاز لنا أن نضفى صفة اللانهائية على الوجود، ولو عدنا إلى الكلام عن الغيب، لقلنا إن اللانهائى حقًّا هو الغيب، والوجود يُحقق لانهائية الغيب بصيغة نسبية، حيث يفتح الباب لاحتمالات شتى وتنوعات لا تفرغ.

***

واللاشيئية فكرة ذهنية، وميل كونى، وهى أشبه بفكرة الاستحالة، أى إن اللاشيئية استحالة تامة، فى حين أن هناك استحالات نسبية، وهى تلك التى تمثل مواقف قابلة للتعديل من حيث المبدأ.

وتدرك عقولنا الاستحالة عن طريقين، فإما الاستحالة ذاتها أو اللاشيئية، وإما الاستحالة التى تنتج عن فكر عبثى، فمن العبث على سبيل المثال قبول فكرة أن شيئًا يتصف بصفتين نقيضتين فى

٣٥ وهو ذاته 'فو يو Wu-yo' عند لاو تسو.

٣٦ تتضمن فكرة الجوهر Esse عند القديس توما 'الغيب Beyond Being' بنفس الطريقة التى تعنى كلمة 'الله' سبحانه البعدين الربانيين 'للذات' و'الصفات' فى الإسلام.

الآن ذاته ومن الجانب نفسه، ولكن حيث إن الاستحالة لا يُمكن أن تكون مطلقة بموجب تخللها للموجودات فهناك دومًا إمكانات تعمل على حل التناقضات. وهكذا يستطيع المرء أن يقول إن وظيفة اللون الرمادى هى دحض استحالة أن يُصبح البياض سوادًا 'بقدر الإمكان'، وهناك ما لا يُحصى من الإمكانات الوسيطة يكاد بعضها أن يُناهز العبث، ولا يُمكن تفسيرها بدونه على مستوى الأحداث والصور، ولا وجود للمستحيل ولا للاشيء، لكن لانهائية الإمكان تعيرهما مظهر وجود تخيلى على الأقل، وهذا المبدأ هو الذى يُبعِدُ الدنيا عن مبدئها، وينسج عليها سُتُرًا من التحديدات التى لا تفرغ، تكدح كدحًا إلى اللاشيئية التى لا وصول إليها. لكن الحق واحد، ذلك أن كل تحدد فى الزمن نفسه هو من جانب أو آخر مرآة لواجب الوجود عز وجل، فهو الجوهر الأوحد.

***

لقد نوهنا فيما سلف عن اختلاف مقامات المشيئة التى قد يُعارض بعضها بعضًا، فقد تجمّد الأشاعرة عند هذا المظهر، وكانت المشيئة الربانية عندهم أشبه بإرادة فردٍ يُناقض نفسه لأنه 'فعال لما يشاء'، ويناهز ذلك القول بأن الله تنزه وتعالى له الحق فى التناقض مع ذاته، لأنه لا سبيل إلى ردِّه جل شأنه، وهذا هو سوء الفهم الذى أشار إليه ابن عربى حين قال فى 'فصوص الحكم' «إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء، جوزوا على الله تعالى ما يُناقض الحكمة، وما هو

الأمر عليه فى نفسه. ولهذا عدل بعض النظار إلى نفى الإمكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير. والمحقق يُثبت الإمكان ويعرف حضرته، والممكن ما هو الممكن، وهو بعينه واجب بالغير، ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب. ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء خاصة»[٣٧].

ويشير ابن عربى كذلك إلى الآية القرآنية الكريمة ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾[٣٨] الأنعام ٣٥، ويرى ابن عربى أن عدم المشيئة الربانية ليس راجعًا إلى قرار اعتباطى، بل يرجع إلى طبائع إنسانية بعينها تسبق حال الوجود الذى أسبغه الله سبحانه عليها، ويستنتج من ذلك أن الإنسان فحسب هو من يحكم على ذاته، فالحساب الأخير ليس إلا جانبًا من الإمكان الذى يُمثله شخص بعينه، ويسعى الإمكان إلى أن يكون ذاته، وليست طبيعته إلا إرادته فى الوجود، والله تعالى لا يخلق إلا 'بإسباغ الوجود' على ما يُريد أن يكون هذا أو ذاك، والإمكانات ما هى إلا إلهام متنوع للوجود وتنبثق منه، وليست إرادة تعسفية تدرك الإمكانات باعتبارها خلقًا من عدم ex nihilo، وهذا الانعكاس المتباين هو الذى يتسبب فى وجود

٣٧ ابن عربى، فصوص الحكم، حكمة نفثية فى كلمة شيثية، تحقيق أبو العلا عفيفى.

٣٨ ولا شك أن هذا طريق للتعبير عن أن الجوهرى مطلقا يشتمل على اللانهائى، والذى يشتمل بدوره على كلية القدرة، كى تشتمل بدورها على كل ما يمكن أن يكون، فالجوهرية المطلقة تتطلب النسبية كى يتجلى التفاضل.

الصيغ الحرمانية لإمكانات ذات أصل إيجابى بالضرورة، ويرجع هذا التفاضل التناقضى المقلوب إلى القطب المظلم للنسبية، أو مايا الأرضية، وهذا هو الأساس الميتافيزيقى لفكرة 'سقوط الملائكة'، فإن مايا تنفث العالم 'بنور الحب' وبفضل اللانهائية الربانية وأبعادها الأخرى بتشتيت المشاعر سواء أكان جمعًا أم فرقًا، وهكذا نرى فى جذور العالم الكلمة التى تنير وتبيِّن والديميورج الذى يُظلِم ويُخفى، والغاية الأسمى من المحور الثانى هو أن اللانهائى لا يستبعد إمكان إنكاره وكنوده، ولكنه يسعى على الحقيقة إلى انتشار نوره.

***

وحتى نصوغ المعنى المزدوج لفكرة الإمكانية بتدقيق، قد نقول إن هناك ضرورة للتمييز بين الإمكان تجريدًا، والإمكان تجسيدًا، فالإمكان المجرد من وجهة نظرنا الإنسانية قد يكون أو لا يكون، والإمكان المتجسد من وجهة نظر الرب هو ما وجب أن يكون، وما زلنا فى فصوص ابن عربى، فنراه يقول «إن الإمكان قد يتحقق أو لا يتحقق، ولكن الحل الناجع على الحقيقة هو 'ماذا يُمثل هذا الإمكان فى مقام العصمة المبدئى؟ »، ونقول من حيث المبدأ، إن إنسانًا صفته كذا يُمكن أن يقوم برحلة صفتها كذا، لكن الواقع قد لا يحتوى على مسوغ للقيام بها، أو أنه يعجز عن إعدادها، فنجد أن الرحلة قد استحالت فى مستوى الواقع باعتبار طبيعة ذلك الإنسان ومصيره، لكى يُصبح ما كان إمكانا من حيث المبدأ لا يربو عن تكهن عقلانى أو احتمال وارد، وتساوى قول «إن لم

يكن ذلك الإنسان هو نفسه وكان غيره، لسمح له مصيره بالقيام بتلك الرحلة»، وهكذا دواليك.

أما عن التفاضل بين احتمال نظرى وآخر عملى فذلك أمر عرضى صرف، فالإمكان عملى بالمدى الذى ينضبط به مع الأحوال الطبيعية للأمور، ويصبح نظريًّا حين يحتاج إلى أحوال مخصوصة، أى إنه قابل للتحقق بصعوبة، وقد يستحيل من منظور الخبرة العامة.

ولكن أين تكمن الطبيعة المخصوصة للإمكان لو أن كل شىء مقدر المصير سلفا؟ فإن الأشياء لا تملك إلا أن تكون ما هى وليس غيره، والوجود، أى الإمكان، منسوج من الحرية الطَّلِقَةِ والضرورة الجوهرية الملزمة، وهو حر لأنه لا نهائى وجوهرى لأنه مطلق، وهى قطبية تترجم بطريقتها الطبيعة الواحدة اللامتفاضلة للغيب الأسمى سبحانه، ويكمن القطبان دومًا فى كل صيغة من صيغ موجودات الوجود، ولكن أحدهما يربو على الآخر فى كل صيغة فردية منها، فالحرية تتجلى بحيث تكون قناعًا للضرورة الجوهرية، وتتجلى الضرورة الجوهرية فى الأمور العملية بحيث تصير قناعًا للحرية فى حدود ضرورة قيامها فى الوجود، ولكن ليس فيما يتعلق بمحتواها والذى قد يكون تجليًا للحرية، فطيران الطائر حرية، ولكنه مقدور سلفًا فى طبيعته، فهو جوهرى بالتالى بموجب واقعيته لا من حيث المبدأ. وقد يستعصى على العقل الإنسانى أن يُصالح بين هذين القطبين، حتى إن إنكارهما معًا يُصبح ابتلاءً شديدًا، ولكن الصعوبة

ليست أعظم من لامحدودية الزمن والمكان التى لا نملك إلا التسليم بها، حتى لو استحال علينا تصورها.
وتشير الآية التالية من الإنجيل «عند الله كل شىء مستطاع» متى ١٩: ٢٦، إلى فيض القدرة الربانية فى وجودنا الأرضى بمعجزة طبيعية أو روحية، ولولا تفجر الفيض فى قطاع مخصوص من الوجود وهو الكون الأصغر الإنسانى لما كان هناك تفسير لاستطاعته الإفلات من استعباد 'عجلة الوجود' إلى تحرر الدوام الربانى.

***

إن الإمكانات حجب تستر وتجلو الحق المطلق فى آن، ومعنى الإمكان بماهيته، فرديًا كان أم مطلقًا هو الحجاب الأعظم الذى يستر سر الوحدانية ومن ثم يكشف عنها فى الآن ذاته، ولكنها تبقى معصومة فى صمديتها لا ينقص منها شىء، فالإمكان ليس إلا لانهائية الحق. وقول لانهائى بمثابة قول احتمالات كلية القدرة، وليس إلا طريقًا للتعبير عن ازدواج القطبية التى لا تفاضل فيها أصلا، ولكنا لا نملك إلا أن نميزها بتحليل طبيعة الخير المطلق التى لا تفاضل فيها بذاتها، وبالمثل يُمكنا تمييز أبعاد ثلاثة لا تفاضل فيها كذلك، وهى 'الوجود والوعى والنعمة'، وهذا البعد الثالث وهو النعمة أو الرضوان، هو الإمكان الربانى الذى يفيض بالحب وسر التجلى، وهو الحجاب الكلى، سداه العوالم ولحمته الكائنات.

بِنْيَة أَحْوَال الْوُجُود وَكلِّيتهَا

إن الظواهر الملموسة التي تحيط بنا، والتي نحن منها جزء طبيعى، تتجلى فى المادة والصورة والعدد، وتقع فيما نفهمه كمكان وزمن، والمادة الأولية الأصلية هى الأثير، والذى ينبع منه العناصر الأربعة الملموسة للوجود ذاته، والشكل الأوليُّ هو الكرة، والعدد الأولى هو الواحد، والمادة هى التجلى الملموس للوجود ذاته، والصورة هى التجلى المرئى 'لفكرة' مخصوصة أو إمكان أو مثال أولى، وهى فى نهاية المطاف وجه من أوجه الطبيعة الربانية بالمدى الذى تكون فيه الصورة إيجابية وجوهرية، لا حرمانية ولا عرضية، والعدد تجلٍّ للانهائية الاحتمالات الكونية، أى لانهائية الممكن بماهيته، وقد كانت نقطة انطلاق الوجود الملموس كرة فريدة من الأثير، أو هى سحابة سديمية تصورها أديان عدة[٣٩]، كما تنطبق على 'خلق بعينه' لأجناس الإنسان والحيوان والنبات، فالأثير هو الوجود المحض، والكرة هى المثال الربانى الصرف، والوحدة انعكاس المبدإ الأسمى الذى يحتمل إمكانيات تجلٍّ لا تُحصى ولا تُعد.

ويتراوح انطلاق المادة من قاعدتها الأثيرية بين منتهى اللطف ومنتهى التصلب، ويجوز القول أيضًا، بين الجوهرية والعرضية. ويتنامى الشكل من أصله الكروى المتناهى البساطة إلى منتهى التعقيد، ويطَّردُ

٣٩ هذه السحابة علامة انطلاق الطاقة اللطيفة فى العالم الملموس.

العدد من أصله الواحد إلى جميع الأعداد المحتملة، وينبع المكان من نقطة لا تُدرَك إلى أبعاد لا تُتَصوَّر، وينطلق الزمن من لحظة إلى دوام سرمدى. وتسهم هذه البدايات جميعًا وما تجلى عنها من مخلوقات لا تحصى فى رسم تصور للمبدإ الأسمى وهو يُحقق قدراته لتنبع فى ذلك الاتجاه الغامض، وهو نطاق العرضية أو النسبية، ويشهد ذلك التجلى ذاته على اللانهائية الكامنة والصيغ الأقنومية لله عز وجل.

***

تُدرِكُ الذات الإنسانية الوجود على شكل محتويات وأوعية، هى الطاقة والمادة والصور والعدد، حُشرت جميعًا فى المكان والزمن، والمكان سكونى حافظ، والزمن حركى مُغَيِّر ومُحوِّل، وفى مرتبة المحتويات فالمادة سكونية إلا أنها متممة للطاقة الحركية[٤٠]، والصورة سكونية بموجب حدودها الشكلية الثابتة، والعدد حركى بموجب احتماله الزيادة والنقص.

وتعنى قطبية الموضوع والذات، أن كل شرط من شروط الوجود يشتمل على جانب موضوعى وجانب ذاتى، وكذلك قطبا المبدإ

٤٠ يمكن تمييز خمسة أو ستة شروط للوجود الملموس، بحسب انفصالها أو اتصالها بالمادة، ويمكن أيضا إضافة شرط سابع، وهو الذاتية فى حدود تميزها بالحس والوعى، وربما حَسُنَ أن نذكر هنا 'المقولات' الأرسطوطاليسية، أى شروط الوجود، وهى المادة، والكم، والكيف، والنسبة، والفعل، والانفعال، والمكان، والزمن، والوضع، والموطن. إلا أن هذه المقولات ذاتية وذهنية، بمعنى أن وعيها بأنواع الأفكار يطغى على وعيها بمبادئ الظواهر التى تصوغها، ثم إن هذا الترتيب ليس جامعا ولا مستوفيًا لكل الاحتمالات، ولا تربو قيمته عن مجرد الإشارة.

والتجلى، والذى يكتسب بفضلها كل شرط من شروط الوجود وجوده فى تجريد مبدئى فى العقل واللغة، ثم فى شكلٍ ملموس فى المكان والزمن.

والحق أن المكان والزمن يتماهيان موضوعيًّا مع المكان والزمن تجريديًّا، كما تتماهى الجوانب الذاتية للشرطين مع جوانبهما الملموسة، وقل مثل ذلك فى الشروط الأخرى، والفارق فى معنى قولنا 'تجريدى' و'موضوعى'، هو أن التجريد هو ما يُصَوِّرُ ويُصنِّف ظواهر الوجود ذاتها للبصر، أما الموضوعى فينمُّ عن مقام شرط الوجود أو الظاهرة فى بنية أبعاد المكان مثلا، أما عن صفتى 'ملموس' و'ذاتى'، فالملموس تعنى شرط الوجود المراد بمدى 'تصويره' لمحتوى مخصوص، فى حين تعنى الذاتى بيان مكانة الذات، والتى تميز بين معهود العام والجمعى تجريبيًّا وبين تجربة فردية مخصوصة واقعيًّا، وحتى نُفَصِّل القول، فإن ما أسميناه هنا 'تجريدا'، هو ما يفلت من الخبرة المباشرة، ويكاد يظل فى دائرة الأفكار، فلم يقدر أحد على تجربة الحياة فى فضاء صرف، وسوف تظل تجربة 'مجردة' عن التحقق بمعيار محتواها الذى تُعَايَرَ به، سواء أكان ذلك سكونيًّا أم حركيًّا[٤١]، أما ما كان موضوعيًّا، فسواء أكان بشكل تجريدى أم ملموس فهو برَّانى بالقياس إلى وعينا، ويكون الشىء موضوعيًّا

٤١ وعاء 'الذات' شأنه شأن وِعَائَى المكان والزمن، فهو تجريدى نسبيًّا وملموس تماما فى الآن ذاته، وقد انتسج بشكل ملموس من ذكريات وأهواء ومصائر وأشخاص، لكنه يُختزَل تجريديًّا إلى وعى 'بالأنا'.

حين يُوجد مستقلا عن وعينا الفردى أو الجمعى فى حين يظل ذاتيًا بصفته محتوى محتملا لذلك الوعى.

زد على ذلك أن المجرد بالمعنى المنضبط للكلمة ليس محرومًا من الوجود الملموس، والذى ينم فكريًا عن أن الحرية مثلا تجريد ذهنى ولا يحرمها ذلك من التحقق، أى استطاعة الوجود، ضمن لا نهائية مبدئية تماهى مع كلية الإمكان الربانية، والتى تستق بدورها من مقامات أقنومية وكونية مختلفة[42] ويصدق الأمر ذاته على فكرة الجوهرية، فالجوهرى فى نهاية المطاف، هو الغيب المطلق سبحانه وتعالى، وهو الحق الأسمى جل شأنه.

***

والمكان الملموس، يُوصف بالموقع والسعة والحدود، والمكان التجريدى موقع افتراضى يُمكن أن يتناوله القياس.

والمكان الموضوعى له أبعاد ثلاثة، الارتفاع أو العمق، والعَرْض، والطول[43]، أما المكان الذاتى، فله مركز ومحيط، وأعلى وأسفل، وأمام وخلف، ويمين ويسار.

وقل مثل ذلك عن الزمن مع إجراء التعديلات اللازمة، فهو تجريدى أو ملموس وموضوعى أو ذاتى، فالزمن الملموس هو تغير الظواهر،

[42] لنتذكر هنا الخلافات التى نشأت فى العصر الوسيط بين الاسميين والواقعيين، والاسميون هم من اعتقدوا تبعا لروسلين Roselin أن المفاهيم لا توجد إلا بالاسم فحسب.

[43] لنراع أن كلمة 'عمق'، عادة ما تعنى أيضا معنى الارتفاع أو الطول، بحسب منظور التخيل.

والزمن المجرد هو فترات الدوام التى يُمكن أن تخضع للقياس.
وحركة الزمن الموضوعى على سبيل المثال، تشتمل على أربع مراحل، تصعد أو تهبط كيفيًّا بحسب ما تملى الدورة الكاملة، أى إن الزمن مثل عجلة تدور، ويخضع دورانها لدوران أعظم، مثلما ترتسم دورة الأرض بموجب دورة الكواكب حول الشمس[٤٤]، أما الزمن الذاتى، فإن تعريفه أوَّلى مثل تعريف المكان الذاتى، وينقسم إلى حاضرٍ وماضٍ ومستقبل، وما نحن وما كنا وما سوف نكون، وما فى بيئتنا وما كان وما سوف يكون.
وفكرة الزمن الخالى مطلقًا عبثية شأنها شأن فكرة الفضاء الفارغ مطلقًا، فلو انقطع المرء تمامًا عن المكان بكل ما حوى لما بقى منه سوى احتمال وجود ظاهر، إضافة إلى احتمال تزامن الظواهر فى حالة وجود زمنية، وإمكان وجود ظاهرة متزامنة مع احتمالات الزمن أو المكان، فإمكانيات المكان والزمن مُدْخَلات لحياة الأشياء.
ولنعد إلى المكان والزمن الذاتيين، فلا يقتصر الأمر على ذاتية عامة أو على الذات بما هى، ولكن هناك أيضًا ذاتية مخصوصة تتعلق بذات بعينها، أى إن هناك اتساعًا أو ضيقًا فى المكان والزمن بحسب استعداد الذاتية الإنسانية أو الحيوانية. وقد قيل إن العصر الذهبى كان أطول من العصور التى تلته، لكن السعادة والسرور يبدوان كما

٤٤ نشير هنا باختصار، إلى النظرية الهندوسية عن الدورة الكونية، والتى اختلفت عن منظور الأديان السامية، ولكنها متجانسة ومتكاملة فيما يتعلق بالأمور الجوهرية.

لو كانا تقصيرًا للزمن، فى حين تطيله التجارب والمحن، وقد تساوى لحظة نشوة أو ساعة تأمل يومًا بأكمله أو أكثر، ولكن حينما تبدو هنيهة طويلة مثل لحظة، فليس هناك ضيق بل مشاركة وتجانس، وهى متواسعة بطبيعتها إلى حدود الأبد، وتحمل المرء إلى 'الحاضر الدائم'. ويمكن أن نلقى ملاحظات مشاكلة عن المكان، فقد تبدو حديقة صغيرة عالمًا بأكمله فى عين طفل، فى حين يضيق العالم بأكمله ببعض البالغين[٤٥]، ولا يستبعد الروحانىُّ الآخرين، فعنده أن الحياة الدنيا منفى، ولكنه لا يستبعد أنها انعكاس للفردوس فى الآن ذاته، والحكيم يُدمج الأمل بالشكر كما يُدمج الطفولة بالكهولة.

ولو كان 'اتساع' الدوام، أى 'إبطاء' الزمن، يشهد للوهلة الأولى على حقيقة إيجابية، فإن الحاضر أيضًا إيجابى بمدى شهادته على اللازمنية السماوية، وهى 'النعمة' السرمدية والرضوان، وكذلك لو أن لامحدودية المكان تشهد بجانب من النعمة فإن لها رمزية مكمِّلة تحملنا إلى ما وراء المكان لتشعرنا بالأمان السماوى.

***

ويؤدى بُعْدُ الارتفاع الموضوعى إلى تعارض ذاتى بين العالى والدانى، فالعالى يعنى عنصر السماء، والدانى يعنى عنصر الأرض، وربما

٤٥ إضافة إلى ذلك، فالمكان الموضوعى يقدم بذاته بعض الجوانب الأصولية للذاتية، لكن ذلك يخرج عن موضوعنا حيث إنه لا يؤثر بأى طريق كان على خصائص بنية الكون، وقد لوحظ ذلك فى دراسات الفضاء، وهو ناتج عن النسبية الواضحة، أو بالحرى عن عدم المطلقية فى إدراك أحوال الزمن والمكان.

الجحيم أحيانًا، ولكنه يعنى أيضًا 'قلب' بمعنى إيجابى، كما يعنى 'بطون immanance'[٤٦]. ويتمخض البعد الموضوعى عن تعارض ذاتى، أى الذى يعتمد على وضع مركزى تجريبي للذات بين اليمين واليسار، وهو ما يعنى إما التكامل بين الفعل والانفعال، أو الاختيار بين البدائل الأخلاقية للخير والشر، ثم إن البعد الموضوعى للارتفاع أو العمق، يُؤدى إلى تعارض ذاتى بين الأمام والخلف، أى بين ما فات وما يأتى، ويخضع فى ذلك لتجربتنا.

لقد ذكرنا سلفًا أن الزمن الموضوعى يتكون من أربع مراحل، وأكثرها إثارة للانتباه هى الفصول الأربعة على سبيل المثال، ولكل منها ثلاثة أبعاد ذاتية، هى الماضى والحاضر والمستقبل. ويناظر الزمن الموضوعى للربيع إلى الصيف إلى الخريف إلى الشتاء معنى الصباح والظهيرة والأصيل والمساء، أو معنى الطفولة والصبا والبلوغ والشيخوخة، وكلها من قبيل الخبرات العامة ولا داعى للتعليق عليها، ومن ناحية أخرى، لا يزال هناك ما يُقال عن رمزية أبعاد الزمن الذاتية الملموسة.

يشير الماضى إيجابيًا إلى الأصل وإلى ما كان أولانيًا وما كان معياريًا وإلى 'الفردوس المفقود'، ويثير معنى فضيلة الإخلاص، أما سلبيًا فيشير إلى التعالى عن الفجاجة وتجاوز النقص والفرار من الدنيا

٤٦ يشير ذلك إلى الرمزية الإيجابية التى يمثلها 'الكهف'، وهو مكمل لرمزية 'الجبل' كما يكمل 'البطون' 'التعالى'.

إلى الله سبحانه. ويرمز المستقبل إيجابيًا إلى الغاية والتحقق المثالى واستعادة الفردوس المفقود ويحيي فضيلة الرجاء، أما سلبيًا فيرمز إلى نسيان الأصل وخيانة المعيار الأولانى وفقدان براءة الطفولة، والحق أن المعنى الإيجابى هو ما يسود عادة بالنسبة إلى الماضى، «ليس أحد يضع يده على المحراث وينظر إلى الوراء يصلح لملكوت الله» لوقا ٩: ٦٢، و»دع الموتى يدفنون موتاهم» لوقا ٩: ٦٠.

أما عن الحاضر، فهو نسيان الأصل والغاية بشكل سلبى، وهو ارتباط بلحظات سرور عابرة، ولكنه بشكل إيجابى، يعنى الإيمان، والذى يُجدد كلا من فضيلتى الرجاء والإخلاص، فلا وجود لإحداهما دون الأخرى، تمامًا كما أنه لا ماضى بلا مستقبل والعكس.

***

إن الزمن كامن فى المكان ومنبثق منه، مثلما تكمن لانهائية القدرة فى الغيب سبحانه وتنبثق عنه، وقل مثل ذلك عن العلاقة بين المادة وإمكانياتها الحركية، فقول مادة بمثابة قول طاقة وفعل، وحتمية تغير الأحوال على الزمن[٤٧].

لقد ميزنا فيما سلف بين أحوال المكان الموضوعية والذاتية، ثم بين أحوال الزمن كذلك، ثم بين أحوال الوجود وهى المادة والطاقة

٤٧ إن الفكرة الحالية عن 'سبق' الطاقة للمادة يحملنا إلى آفاق بعيدة خارج العالم الذى يُفترض من حيث المبدأ أن يكون ملموسًا، وتغير فكرة الطاقة معناها أن الطاقة التى سبقت المادة من مرتبة الحياة، وهى لذلك 'لامادية'، وهو أمر ترفض العلوم المادية أن تعترف به. ولنتذكر أن الخط الفاصل بين الحالين المادى والحيوى ليس مطلقا بحال، من حيث المبدأ على الأقل.

معًا والشكل والعدد، وتتعين أحوالها بين قطبى الذات والموضوع. فالمادة ذاتيًا هى حواسنا التجريبية اللامسة، والمادة موضوعيًا هى ما يُثير هذه الملامس، والشكل الذاتى هو جانب الشكل الذى يُحيط به بصرنا، فليس هناك من يستطيع أن يُحيط بكل الجوانب فى اللحظة ذاتها. والعدد الذاتى هو ما يطرح ذاته على تجاربنا فقط وليس على كل ما وجد، حتى ونحن نحسب للتكرار اللازم للظواهر ممكنة الحدوث. وسوف يكون من الخطل أن نستنتج من ذلك أنه ليس هناك معرفة كافية، كما يفعل الذاتيون، فذلك يعنى نسيان أن الكفاية هى غاية وجود الذكاء، وهى بالتالى جوهره ذاته، فحتى المعرفة المحدودة بحدود منضبطة هى معرفة وليست شيئًا آخر.

وكما تكمّل الطاقة المادة أو الكتلة بمعنى شاكتى، وكما يُكمّل الزمن المكان، فهناك تكامل بين الشكل والعدد كذلك، بمعنى أن العدد يُعبر عن الكم، والشكل يُعبر عن الصيغة الكيفية أو النوعية quality، ولن يُلهينا ذلك عن أن العدد له جوانبه الكيفية كما عند فيثاغورث وكما يتجلى فى الأشكال الهندسية أو كما يثبت من ثراء العدد وقوته[٤٨]. وكذلك الشكل له جوانبه الكيفية بالمدى الذى يفقد به محتواه المخصوص ليبدو عرضًا لا يتميز بين عوارض أخرى.

٤٨ إن أرقام واحد واثنين وثلاثة وأربعة، هى كميات، أما التوحيد والتثنية والتثليث والتربيع، فهى كيفيات. ويعبر المثلث رمزيًا عن قدرة الواحد سبحانه على الخلق وليس عن أمور عرضية، ولنذكر أن التثليث له أولية على التثنية والتربيع بموجب كونه فرديًا، أو وِترًا يعكس التوحيد بشكل مباشر، فهو عنصر واحد.

ويحاكى الشكل فكرة المركز فى المكان، فالشكل بذاته مركزى مستقل عما حوله على الدوام، والعدد يُحاكى الامتداد والتكرار ويكشف عن عرضية الشكل، فالله سبحانه وتعالى فحسب هو الفرد الصمد والغيب المطلق. والشكل هو المركز الملموس، وقل مثل ذلك فى أن الفعل هو اللحظة الملموسة، والشكل الشعائرى يُحيط بالمكان بأكمله ولا ينبو عنه شىء، كما أن الشعيرة تحيط بالزمن بماضيه ومستقبله، وتكرارها عرض ومذهب فحسب، ويصدق الأمر ذاته على تكرار الشكل الشعائرى فى المكان، وما يُمثله الشكل أو التأمل فى المكان هو ما يُمثله الحدث والفعل فى الزمن.

***

إن المادة والطاقة والشكل والعدد، هى شروط الوجود الملموس، ولكن ذلك تعريف تقريبى بالضرورة، ولا يمنع من أن تكون طبيعة معانيه كلية فى جذورها وهى المبادئ أو المثالات، وليس مظهرها التجريبى إلا امتدادًا لهذه الجذور فى عالمنا، والحق أن المادة تشير فى نهاية المطاف إلى الجوهر الربانى بمجرد وجودها، ويعكس الشكل الأقنوم الربانى الأول، أى الكلمة الربانية التى لا تنفد، كما يعكس الأقانيم التى انبثقت عنها، والمكان جوهريًا هو اتساع التجليات الربانية وكلية القدرة، ويصبح الزمن فى إطار العلاقة ذاتها، إيقاعًا للدورات الكلية، وما عبر عنه الهندوس بمصطلح 'أيام براهما ولياليه'، وليس وجود هذه الشروط هو ما يُميز عالمنا فحسب، ولكنَّ جذور تجلياتها كامنة فى مثالاتها الأولى، إلا أن هذه الشروط

تفرض نفسها على تجاربنا، ولا يشوبها عسف ولا حيف، ذلك أنها ترسم مبادئ أونطولوجية حيث تمتد أبعاد الحق آتما فى عالم الوهم مايا.

ويصدق على النفس ما صدق على الكون، فما هو الكون الأصغر إن لم يكن النفس؟ فالنفس 'مادة' بموجب جسديتها، وهى 'شكل' بموجب تفردها، وهى 'عدد' بموجب ذاتيتها، وهى 'زمن' بموجب دورة حياتها، وبتعبير آخر، فالنفس 'مكانية' بموجب ذاكرتها، و'زمنية' بموجب خيالها، وحيث إن الزمن يتغير ويحول[49] فيمكن القول بأن مرجعية حساب العقل فى تناوله للأرقام، ومرجعية التعقل المُلهَم فى تحليله وتركيبه للشكل.

إن سلوكنا الروحى هو 'التركيز' فيما يتعلق بامتداد المكان خارجيًا وداخليًا، ذلك أن المكان 'صبور' فى دَوَامِهِ، ويحو إلى أن يفرض علينا التشتت والغُربة، فى حين يحو الزمن إلى السيطرة علينا بحادثاته كى يُغير منا، شأنه شأن المكان يميل إلى انتهاكنا فى البعد عن أنفسنا. والتركيز يجعلنا نترك الظواهر جانبًا، والصبر يُثبّت ذلك السلوك على الزمن، فلا يكفى أن نعرف تمام المعرفة كيف نركز، بل لا بد للمرء من أن يُزاول التركيز، فلا نفع فى تميمة إذا نسى المرء كيف يقولها[50]، ولا بد من إضافة الفضيلة 'الزمنية' للحمية، إلى الفضيلة

٤٩ ويمكن أن نشير أيضا بشكل عكسى وثانوى، إلى أن الذاكرة زمنية حين ترجع إلى الماضى، والخيال مكانى بمدى احتوائه على صور مختلفة.

٥٠ وليس من قبيل الصدفة أن يسمى المتصوفة التركيز الروحى بمصطلح 'ذكر الله'

'المكانية' للزهد.

وهكذا كانت الشروط الأساسية للوجود المكانى، تنبثق عن كثير من الكمالات الروحية فى الجِرْم الإنسانى الأصغر، فالنفس إزاء 'المكان' تُفْرِغُ ذاتها لله عز وجل، وهى إزاء 'الزمن' تجعل من ذاتها حركة خالصة تنعكس إلى الباطن ابتغاء اللطف الربانى، وتسلم ذاتها إليه جل جلاله، ثم هى إزاء 'الشكل' تسكن إلى تأمل الجمال الربانى[٥١]، وهى إزاء 'العدد' تتعدد فى الصلاة والشعائر التى تضعها فى مرتبة الدوام، فتعيد الكثرة إلى الوحدة، وهى إزاء 'المادة' أو 'المحتوى'، تسكن إلى الصمد سبحانه، وتُحى فى الرؤى الجوهرية، وهى أخيرًا إزاء 'الطاقة' تتوحد فرضيًّا مع منبعها، وهو الحياة الصرف التى تنفتح على 'الذات العلية' تعاليًا وبطونًا.

وقبل أن نفرغ من مسألة مشاركة الإنسان فى الأبعاد الأقنومية وامتدادها الكونى والأرضى، فسوف نقول بين قوسين، إن الفنون قد ارتبطت بطرق شتى بأحوال الوجود، فتنتمى الفنون الشكلية إلى المكان، بينما ينتمى الشعر والموسيقى والسماع والرقص إلى الزمن لأنها صوتية 'باطنة' بطبيعتها، فى حين أن التصوير والنحت والعمارة

سبحانه، ومن يسخِّر نفسه للذكر ويدرك عمقه، هو 'ابن وقته'، وليس ببعيد الصلة عن 'عين القلب'.

٥١ وقد يقول الهسيكاست بمبدإ 'التحفظ على الروح فى حدود الجسد'، لكن الجسد هو شكلنا الربانى الذى خُلِقنا عليه، ولذلك يظل قدسيًّا، وتظل الخطيئة برانية بالنسبة إليه، فالخطيئة خطأ الإنسان، لكن الطهر من الله سبحانه، فهو يحكم على 'الفكرة' فى الضمير وليس على العرض الحادث.

بصرية 'ظاهرة'، والرقص يُدمج المكان والزمن، ويلخِّص أحوال الوجود الأخرى، لجسد الراقص 'شكل'، وتكرار حركته 'عدد'، ومحتواه الحيوى 'طاقة' الحياة، وامتداده 'مكان'، وحركته 'دوام' فى الزمن. وقد لخَّصت رقصة شيفا أحوال الوجود الستة، والتى تشاكل مايا فى مجملها، وتمثل آتما بدهيًّا بوجودها، ويقال إن رقصة تاندافا Tandava سوف تعلن انحطام العالم، ذلك أنها تعيد وهم مايا إلى حقيقة آتما. وكذلك كل الرقصات الشعائرية التى تعيد الحادث إلى الجوهرى، وتعيد الذات العرضية المتفاضلة إلى الذات الكلية اللامتفاضلة، وهذه فى الأصل وظيفة الموسيقى بشكل مباشر، وكل الفنون المُلهَمة بشكل غير مباشر، وهى قبل كل شىء وظيفة الحب بكل أشكاله حيث تتقدس صبغته جل شأنه فى الحب والفن، وتختفى أو تَغْمُضُ فى عصر انحطاط الإنسان.

***

إن المبدأ الأسمى جوهر لا يشوبه عرض ولا يطرأ عليه حادث، وهو بلا حدود لا يشوبه تحديد، وتُناقض العرضية المطلقية كما يُناقض العرض الجوهر، وكذلك تُعارِضُ المحدودية اللانهائية كما يُعارض النقص الكمال أو كلية القدرة الربانية. ويعيد كل ذلك إلى الذهن عن بُعد، تلك المادة اللامتفاضلة، ألا وهى الأثير، ومن ناحية أخرى، يُوحى بجوهرية النفس التى تقدست، أو النفس المتأملة فى فراغها من الدنيا لتستقبل نور الرب vacare Deo.

ومن طبائع الأمور أن تقوم التشاكلات فى ذهن الإنسان بين الأبعاد

الأقنومية وبين أحوال الوجود الكلى، أو على وجه التخصيص، أحوال عالم الحواس، فالحقيقة المشهودة واحدة، ويمكن القول بأن 'محتوى' الربوبية جوهر صرف أو روح صرف، ولا بد للإنسان من أن يُشارك فى الوعى بها بقدر استطاعته بموجب أصله الربانى، وأن 'شكل' الربوبية فى مطلق بساطتها وخفائها، أو فى مطلق كمالها الذى هو أصل كل كمال ممكن، وأن 'عدد' الربوبية هو الواحد الذى يتعالى فلا شبيه له ولا نهاية لفرادته، وأن زمن الربوبية هو 'الآن' كوجود مبدئى يُحيط بكل حركة وكل إيقاع وكل دورة تنبثق فى الوجود.

***

والله تعالى غيب لانهائى مطلق[٥٢]، وهو الواحد بلا ثنوية، فهو الكمال سبحانه، وتنعكس مطلقيته فى عالم المكان فى النقطة والمركز، وفى عالم الزمن فى لحظة الحاضر، وفى عالم المادة فى الأثير القابل، والذى يحمل الطاقة فى طياته، وفى عالم الشكل فى الكرة، وفى عالم العدد فى الواحد.

وتنعكس اللانهائية بدورها فى عالم المكان بالامتداد والتوسع، وفى عالم الزمن بالدوام والسرمدية، وفى عالم الكثرة والتعدد باحتمالات

٥٢ ويلزم هنا ألا نغفل عن أن اصطلاح 'الله' يعنى الربوبية، سواء أكانت بكل جوانبها الممكنة، فتصبح فيما وراء الأوجه جميعا، أم كانت وجها بعينه من الأوجه الممكنة، وعلى سبيل التخصيص، نذكر وجه 'الخالق' عز وجل، والأمر هكذا بالضرورة بموجب أن المصطلح لا يمكن أن يتضمن صيغا حرمانية.

تنوع الشكل، وفى عالم العدد بلامحدودية الكم.

أما الكمال الربانى، والذى تستقى منه كل الكمالات، فينعكس فى المكان بمحتوى المادة فى وجودها البسيط، والتى تعبر عن الفضائل الربانية التى ينطوى عليها المكان. وقل مثل ذلك عن الزمن، وعن ثنائية المادة والطاقة التى انبثقت عنها العناصر الملموسة. والشكل ينم عن الكمال بصيغ مختلفة من الجمال والوفاء بالقصد، أى 'الوظيفية'، والعدد يتضمن المبادئ العددية التى هى رموز تهيمن على كل صيغ الهندسة. وهكذا تشهد أحوال الوجود على الكمال الربانى كما تعبر عن أسرار أقنومية أخرى.

وتتسق بساطة الرب مع القدرة الخلاقة، وكذلك يتسق معها شكل الكرة الذى يُمثل القدرة بكل أشكالها وتنوعها، وهكذا تتضمن أحوال الوجود القدرة المخصوصة التى تناظر غاية طبيعتها.

ونقول عن الشكل مرة أخرى، إن الكمال الشكلى حتى لو كان مركبًا، يُعبر دومًا عن البساطة بمنطق تركيبه، أو بتناغمه لو أحببت، كما يُعبر بتجانسه وتوازنه وشفافيته الروحية، فالجمال يتضوع بمنظومة الممكنات التى أبدعها الخير الأسمى جل شأنه، وهى بسيطة فى جوهرها، ولكن لا حصر لتنوعها، ولنقل مثل ذلك عن الأرقام الكيفية التى تعكس صيغًا متنوعة عن الوحدة، فالوحدة أبعد منالا عن مناوأة الكم، ولكنها تفصح عنه كأحد الجوانب المخصوصة من النعمة الكلية السابغة، والتى تتجلى فى الأرقام الفيثاغورية والأشكال الهندسية،

وكذلك فى انقسامات العدد على الوحدة فى الحساب.

***

والحق أن الله سبحانه لا يُحيط به وصف ولا كلام، ولكنه الحق الموجود جل وعلا، وذلك للقول بأن هناك نقاطًا مرجعية للفهم، تعبر بصورة كافية عن طبيعته جل شأنه، وإلا ما كان ذكاؤنا إنسانيًّا، وهذا يناهز القول بأن الذكاء لم يكن جديرًا بالوجود، أو قد يعنى أنه لا شأن له بما يُشكل غاية وجود الإنسان.

إن الله عز وجل يُعرَف ولا يُعرَّف، وهى متناقضة تعنى أن العلاقات تختلف فيما بينها، فأولا، على صعيد الفكر المجرد، ثم ثانيًا بموجب كل ما يفصل المعرفة الذهنية عن المعرفة القلبية، فالمعرفة الذهنية 'فهم' والقلبية 'وجود'. وقد قال أرسطوطاليس «النفس هى ما تعرف»، ويلزم أن نضيف إلى ذلك «إنها قادرة على معرفة كل ما وجد على الحقيقة، وأن جوهرها ليس إلا الموجود جل وعلا، وهو الفرد الصمد».

الْجُزْءُ الثَّالِث

الْعَالَمَ الإِنسَانى

إننا ندرك المطلق سبحانه على قمة الهرم الأونطولوجى، أو بالأحرى فيما وراءه، وهو الذى تشتمل طبيعته على اللانهائية والكمال، واللانهائية تشع من الباطن والظاهر، أى تشتمل على قدرات المطلق عز وجل وتنشرها فى الآفاق، والكمال الذى تماهى مع هذه القدرات هو الذى يعكسها على عالم النسبية، وهو الذى يتفجر منه إمكان الصفات كافة سواء أكانت فى الوجود أم فى العالم أم فى أنفسنا. وإذا كان المطلق هو الحقيقة الصرف، فإن اللانهائية هى الإمكان، والكمال أو الخير الأسمى هو جُمَّاعُ محتوى اللانهائى.

وتنتمى صيغ الكمال الربانى جوهريًّا إلى عالم المعرفة والحب والقدرة، والتى تحفز ملكات الذكاء والعاطفة والإرادة فى الإنسان، وكنه الكمال الربانى هو الذات العلية بالمدى الذى تُعرف به وتحبُّ وتريد، فالمعرفة والحب لا يملكان أن يمثلا ازدواجية لا تنفصم، ولا يُمكن إلا أن يكونا صيغتين من صيغ الذات العلية، ثم إن المعرفة والحب قد امتدا إلى العالم بفعل 'الطاقة' ذاتها، أى القدرة والمشيئة، فالمشيئة ليست غاية فى ذاتها، ولا يملك المرء أن يُريد إلا بفضل معرفة أو بموجب حب.

والمعرفة والحب والقدرة جميعًا مطلقة فى الله عز وجل، وهى كذلك لانهائية كاملة، فالله تعالى هو المطلقية واللانهائية والكمال،

وهذا الثلاثى كامن بلا تفاضل فى المطلق، ولا يتفاضل فى الكلام إلا بموجب الانعكاس الأونطولوجى، الذى يبغى البرهان على أن الجوهر الربانى هو المعرفة أو الحب أو القدرة، ولكن ليس على أن هذه الحقائق صيغ متفاضلة، كما هو الحال فى مستوى الانعكاس الكونى الأونطولوجى.

***

ويعتمد علم الإنسان بأكمله anthropology على علوم الدين theology، بمعنى أن كل علم من علوم الإنسان لا بد أن يستقى من علم الله سبحانه، فقد قال الله سبحانه وتعالى ﴿نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا﴾[٥٣] التكوين ١: ٢٦، والحديث عن 'علم إنسان روحى' إذًا، ما هو إلا إطناب، فقول إنسان هو قول روح، ولكن نسيان الله سبحانه أصبح مسوغًا فى عالم نسى الربانى، ولم يعد يعرف ما هو الإنسانى.

والله تعالى 'روح صرف'، وهذا يعنى ضمنيًّا أنه المعرفة والحب والقدرة، أو قل المشيئة، وهى معامل لكل من المعرفة والحب، فكل من هاتين 'الطاقتين' أو 'الأقنومين' يتحقق بالمشيئة التى تناسب طبيعتهما، ومن ثم بفاعلية تستقى من القدرة أو المشيئة.

٥٣ تفصح كلمة 'صورة' بمعنى 'مطلق نسبيا'، عن أن الإنسان بموجب 'شبهه' بالرب، يعنى أن التشابه لا يمكن أن يكون درجة نسبية من الحيوانية، ولكنه يعنى من ناحية أخرى، أنه شبه نسبى، وإلا ما كان الله مطلقًا، ويدفع بنا ذلك إلى التأمل فى أن بعض أنواع الحيوان أكثر نبلاً من بعض بنى الإنسان، وهو أمر يقينى.

والإنسان المجبول من الروح إذًا مصنوع من المعرفة والمحبة، أى من الذكاء والانفعال، ثم من الإرادة التى تستلهم دورها من واحد أو آخر من الملكتين، فالذكاء والحب ينبثقان عن الروح مثلما ينبثق الضوء والحرارة عن الشمس، وهاتان الوظيفتان، أو الطاقتان تبقيان فى مادة الشمس فى حالة لامتفاضلة واقعيًا.

ونقول بطريقة أخرى، إن هناك روحًا واحدة فى الله عز وجل وفى الإنسان، وتتجلى هذه الروح فى الإنسان فى المعرفة والحب والإرادة، والإرادة هى امتداد للمعرفة أو المحبة اللذين يمتدان فى قطبية النية والفعل، بحسب ما إذا كانت كامنة فى الباطن أو فعالة فى الظاهر.

إن حقيقة الله تنزه وتعالى وحقيقة مصائرنا تُحدد فى الوقت ذاته اعتقادنا وسعادتنا وعملنا وفضائلنا، وينتمى الاعتقاد إلى الذكاء، وتنتمى السعادة إلى الانفعال، وينتمى العمل إلى الإرادة بالمدى الذى يمتد به من الذكاء، والذكاء فى تمييز الحقيقة يُؤسس للاعتقاد أو اليقين، والانفعال فى حب الخير بكل أشكاله يُؤدى إلى السعادة، وفى أعقابها تأتى الإرادة التى ينبثق عنها العمل الروحى والفضائل الربانية، أو هى التركيز التأملى والاتساق الأخلاقى، وهذا للقول بأن حقيقة الله تعالى وحقيقة مصائرنا هما اللتان تحددان كل ما نحن عليه.

***

لقد ذكرنا توًّا أن الإنسان هو المعرفة والحب، وأن لكلٍّ منها امتدادًا

من القدرة التى تصحبها، أى إن الإنسان ذكاء وانفعال، وكل منها يُحدد عنصرًا ثالثًا هو الإرادة، ولو تكامل من هذا المنظور ذكاء المعرفة مع حب الانفعال فذلك لأن التكامل مبنى فى طبيعتها، وهى قطبية الذكورة والأنوثة، ومن منظور محتمل آخر، فإن ما له الأولوية ليس التكامل، بل التماهى affinity، ولجاز لنا القول بأن الإنسان مجبول من الذكاء والإرادة، وقد أصبحت الإرادة صيغة ثانوية للذكاء، وأن الانفعال أو النفس الشاعرة هى الملكة التى تحمل كلا من الإرادة والذكاء.

ولكن يُمكن أن نضع الذكاء على انفراد فى القمة، ونعد الإرادة والانفعال امتدادين له، وسوف تكون الإرادة ذكورية والانفعال أنثويًّا فى هذا السياق، ويكونان معا شخصيتنا التى تشتمل على ما نريد وما نحب، وهذا مجال الفضائل. وتنتمى هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور إلى حيث تنتمى سابقتها، إذ يحتل الذكاء القمة، وهو منظور العقل المُلهَم، والذى يُعد فى الحالتين قوة دافعة إلى طريق الحق والفكر والوعى، لا إلى التهديد والإغراء[٥٤].

ومنظور الحب على العكس من ذلك، يضع الحب فى قمة هيكله، والذكاء والإرادة عنده لا يربوان عن ملكتَين تعملان فى خدمة

٥٤ لو بدأنا من بدهية أن الروحانية المتكاملة تشتمل على المذهب بطبيعتها وطريقتها، فسنقول إن الروحانية متصلة بدرجة ما بالمذهب، وأن ذكاء التميز والتأمل، سلبيًّا كان أم إيجابيًّا حسب إرادة الفرد، فى حين أن المذهب يتضمن الإرادة الفعالة وحفز استبطان الانفعال، وتشتمل مؤهلات التربية الروحية على كل تلك العناصر.

الحب فحسب، والحب الإنسانى مشاركة فى الحب الربانى، ويُطلب لكى يذوب فيه، ولكى يكتسب ابستمولوجية الحواس أو قل معرفتها التى تناسبه. ثم إن هذا المنظور يجعل الحب متماهيًا مع الإرادة، فحيث كان 'الحب' كانت 'الإرادة'، أما الذكاء أو 'المعرفة'، فتختزل إلى تكهنات مذهبية واعتذاريات، أو حتى مجرد تسجيل متبتل للعقيدة.

***

لقد ذكرنا أن الإنسان مجبول على الذكاء والانفعال والإرادة، ولا شك أن فكرة 'الانفعال' يشوبها بعض الغموض نظرًا لارتباطها بتحيزٍ مخلٍّ، فالمرء عادة ما يُميز بين العقل والعاطفة، ويعزو إلى العاطفة صبغة من الذاتية غير الواقعية، ويوشِّحها بالتالى بالتعسف والهوى، فى حين أن العقل موضوعى بطبيعته، وهكذا يفتقد المرء حقيقة أن العقل موضوعى شرط قيامه على معطيات منضبطة وعلى صحة استقرائه منها، والانفعال من ناحية أخرى يفتقد الموضوعية حينما يتزيّد أو يُوضع فى غير موضعه، وبالتالى يتعرض للخطإ، وليس حينما تسوغه غايته، فيكون نوعًا من الكفاءة فى حب المقدسات والأشياء النبيلة بمدى انعطافه إلى حقيقة الواقع واتساقه معها، وليست هذه حال الشكاك ولا اللاعرفانى ولا العقلانى الملحد.

إن 'الله سبحانه هو الحب'، وليس الحب الربانى كالانفعال الإنسانى، ولكن الانفعال الإنسانى يشاكل الحب الربانى، إذ يعكس بموجب غايته الجوهرية صفات فضائل أقنومية، ولذلك يستحيل أن يحتوى على سمات حرمانية ويصير عدوًّا للذكاء على المستوى

العملى.

***

وتجتمع فى قلوبنا عناصر المعرفة والحب والقدرة، أو هى الذكاء والانفعال والإرادة، كأبعاد متعددة لذاتنا الواحدة فى شبهنا الربانى. وتنفصل هذه الملكات خارج قلوبنا، ليبدو الذكاء كما لو كان فى الدماغ أو العقل، ويبدو الانفعال كما لو كان فى النفس psyche، وتندمج الإرادة ومعها القدرة على الفعل مع كل من هذه النطاقات، فنحن بحاجة إلى الإرادة حتى نفكر أو نعيش فى الفضيلة، والتى محلها القلب فى الآن ذاته، والذى يتولى دورًا برانيًّا فى هذه الحالة مستقلا عن طبيعته الجوانية فى التركيب والتجذر. وبتعبير آخر، رغم أن عقل القلب جوهريًّا هو المعرفة والحب والقدرة، أو الذكاء والانفعال والإرادة، يُمكن اعتبار أن القلب هو محل الإرادة فحسب، فبمجرد أن نعزو صفة الذكاء إلى العقل، وصفة الانفعال إلى النفس، يكون منظورنا أمْيَل إلى البرانية فى جانب معين يتماهى فيه من 'يريد' مع الذات، ومن 'يريد' هو من 'يحب'.

وحيث إن القلب هو محل الانفعال والذكاء كما هو محل الإرادة، فلا بد من القول بأن الانفعال يصدر عن القلب بمدى عمقه، وهو حال الذكاء كذلك[55]. والحق أن الفكر متعلق بالدماغ أو العقل، لكن المعرفة المُلهَمة التى ليست من ثمار العقل تتعلق بالقلب، وقل مثل

55 الرأى السائد ليس بعيدا عن الصواب حينما يساوى بين القلب والحب، أما عن طبيعة القلب الواعية، فمن نافلة القول أن اللغة المعتادة لا تستطيع التعبير عن ذلك بكفاءة.

ذلك عن الانفعال المعتاد الذى ينبثق عن الظواهر ويأتى من النفس أو من المعقولية، لكن الانفعال العميق الذى يغتذى من الباطن ab intra بموجب جوهر الحب، يأتى من القلب وليس من عقلانية حيوية فحسب، فالقلب بطبيعته هو الحب والمعرفة والقدرة، فى حين يتعلق غالبًا بمفاهيم برانية كأسباب عرضية. ولذلك كان التجذر فى القلب هو الذى يَسِمُ عظمة هذه المشاعر لا مجرد ظواهر الحب الحيوى، وهو ما يتميز به الحب الأسرارى الذى قد تلهمه عوامل خارجية بشكل عرضى وثانوى، ولكن هذه أيضًا حال الحب الطبيعى بمدى تعمقه، أو بالدرجة التى تكون عليها فضائله حيث يلتحق بالحب بماهيته.

وحين تنبثق المعرفة والحب من 'عقل القلب'، فليس عقل القلب هو ما يُمكِّنا من التفكير والشعور، ولكنه هو الذى يُمكِّنا من تركيز أرواحنا، ولذلك نستطيع القول بأن محل الإرادة عمومًا، والتركيز خصوصًا، هو القلب، حتى لو كان يتعلق فى أعماقه بدهيًا بالمعرفة والحب. فالعقل يستقبل نوره وتمييزه وقدرته على الفهم من القلب، حينما تنفتح أبوابه للاستبصار بالوجود، والذى لا يستطيع إنتاجه بذاته. أما عن النفس، فهى قادرة على حب الخير، وعلى حب الأشياء الخيرة، ولا بد أن تزاول هذا الحب وإلا عزلت ذاتها عن السعادة التى تنبثق عن حب الأمور الطيبة، والحب ذاته يتضمن الجمال والخير والرضوان. وباختصار، لو أن العقل تمكَّن من الفهم

وتمكَّن القلب من التركيز فإن النفس تمكن من الفضيلة، وتستطيع بالتالى الشعور بالسعادة بطبيعتها ذاتها.

وليس هناك فضيلة بلا تقوى، وليس هناك تقوى بلا فضيلة، وهو ما يعنى تماهيهما، ولذلك كانت التقوى هى الأهم لأنها تتعلق مباشرة بالله عز وجل، ويجوز القول أيضًا بناءً على ذلك لو أن الذكاء منبع التميز وأن الإرادة منبع التركيز فإن الانفعال منبع التقوى والإخلاص والحس بالمقدس والشكر والكرم، وهذه السلوكيات مرتبطة بالفضائل الربانية والكونية، وبالجمال والخير والسعادة.

***

إن هناك طريقين للنظر إلى صيغ الذاتية الإنسانية، فإما اعتبرنا فيها بموجب وظائفها، وفى هذه الحالة سوف نميز الذكاء والانفعال والإرادة، وإما بموجب محالِّها، وفى هذه الحالة نميز بين الدنيا والقلب والعقل، وتعمل العوامل الثلاثة فى الطريقين على كلا المستويين.

ويحقق الذكاء الإنسانى معياريًا وبدهيًا توازنًا كاملا بين ذكاء العقل وذكاء القلب، فالأول قدرة عقلانية بموجب القدرات المتنوعة التى ارتبط بها، والثانى بصيرة روحية مُلهَمة، أى الواقعية الأخروية التى تسمح للمرء بالاختيار بين الحق المخلِّص وبين التكهنات العقلانية. وحتى لو اختُزِل الذكاء القلبى إلى حَدِّهِ الأدنى فهو دائمًا على صواب، ومن هنا يستق الإيمان عمقه وثباته، وهذا هو ذكاء غالبية الأولياء والقديسين، ولكن المعيار المطلق أو المثالى هو وفرة

الذكاء القلبي وليس حده الأدنى، وهو سعة الذكاء الجدلي.
إن كنوز العلوم الجوانية تستطيع أن تقوِّم ذاتها وتطرح نفسها للتواصل، فالصياغة العقلية تسهم فى تحقيق النور الباطن، وتعين على تمثله فى القلب، ناهيك عن دور التفكر الذى يُوصِّلها، فالبصيرة القلبية المُلهَمة قادرة على إشعاع كل ما هو خير، واليقين الجوهرى هو كل شىء، ولكن يجدر بالإنسان الذى يُريد أن يُظهرَ ذاته أن يستبطن ذاته أولا فالتركيب يحتاج إلى التحليل، والإنسان الذى يبدو كما لو كان مشدودًا بين هذين البعدين، لن يستطيع التصرف بدون اللغة. ولن يكون هناك رسالة ولا مذهب إلا فى وجود القلب، إلا أن الفكرة كاملة الأوصاف حسنة التعبير ضرورية لإيقاظ المعرفة الباطنة. والقول بأن الذكاء العقلانى إلهام من عقل القلب حين يكون ما يجب أن يكون حقًّا هو طريقة للقول بأن ذكاء القلب يتجلى فى العقل وبه.
إن العقل هو القمر، والقلب هو الشمس، والقمر نورٌ حتى لو كان خابيًا، وهذا النور صادر من الشمس وليس من مصدر آخر، وتماهى معرفة القلب مع الحب، حيث يُفوِّضُ القلب الحقائق إلى العقل، والفضائل إلى النفس، ويعنى ذلك أن الذكاء تقى بالمدى الذى يكون به شموليًا.

***

إن الواقعية الروحية، أو الإيمان، تتعلق بذكاء القلب لا بذكاء العقل، وهى تسمح للمرء أن يفهم أن المؤهل الأخلاقى يعلو على

المؤهل العقلى فى الحياة الروحية ببون شاسع.

إن النكوص عن محاولة فهم الحقائق المتعالية ليس ناتجًا عن مستوى الذكاء، بل يرجع إلى ميول المزاج والخيال والإرادة، وهو ما يعنى أن العقبة كامنة فى التعلق بالعالم والأنا، أو على العكس من ذلك فى قصور برىء نزيه لعقل القلب، ولكنه ليس بالضرورة قصورًا فى وظيفة القلب، وإلا ما كان هناك أولياء ولا قديسون بلا سعة فى العقل الجدلى. وعلى كلٍّ فالاطلاع على المفاهيم المتعالية بعيد عن أن يكون ضمانًا بالقدرة على التحقق، ثم إن التحقق الروحى يُمكن أن يستوفى بمفاتيح فكرية بسيطة لا تتطلب سعة فى العقل، ولكنها مربوطة إلى علم القلب، ومتمركزة على فرضية استبطانية.

إن أضخم العلوم الميتافيزيقية سطحى ذاتيًا، وقد ينبو إلى ضلال لو كان مصدره الكتب فحسب، وقل مثل ذلك عن أن أعظم الفضائل الاجتماعية لا تساوى شيئًا من وجهة النظر الروحية لو لم تكن متصلة بروح الإخلاص والإحساس بالمقدسات. وكما أن التقوى 'طبيعية بشكل يفوق الطبيعة' فى الإنسان، فإن الفضيلة بلا تقوى كبرياء منافق ولذلك تفقد كل قيمتها. وكذلك عن التعقل المُلهَم Intellection، الذى ينبثق من طبيعتنا التى 'تفوق الطبيعة'، وهو فكرة لو أدركناها من الخارج فحسب لكانت كصورة عقلية 'للمعرفة' التى نستطيع ادعاءها، رغم أن لنا الحق فيها بما يتناسب مع إخلاصنا وتقوانا فكل الناس سواسية فى الحق، ولكنهم ليسوا سواسية فى

العرفان.
وليس هناك أشد تناقضا من ذكاء دماغيٍّ يُعارض الذكاء القلبى، سواء أكان بإنكار إمكان المعرفة أم إنكار المعرفة اللدنية المحيطة، فكيف يتأتى للمرء ألا يشعر بشكل غريزى و'انفعالى' ووجودى، أنه لن يكون ذكيًّا حتى ولو بشكل نسبي ما لم يكن ذلك بمعونة الذكاء 'ذاته' بماهيته، وهو ذكاء متعال وباطن معًا، أو هو متصاعد وفيضى فى آن، ولا يفهم أن الذاتية ذاتها برهان مباشر دامغ على كلية المعرفة الربانية Omniscience، وهو برهان واضح للأعمى حتى إنه يصوغه فى كلمات.
إن ذكاء القلب بدهى يخرج عن كل أعمال العقل، ويملك حاسة الحق، ومن ثم حاسة التناسب كذلك، كما أن حاسة التناسب بدورها تولِّد حسًّا بالحق.

***

وللذكاء وظائف أربع هى الموضوعية objectivity، والذاتية subjectivity، والفاعلية أو الإيجابية activity، والمنفعلية أو السلبية passivity، ونحن نعنى 'بالموضوعية' المعرفة التى توحى بها معطيات خارجية، وهذا هو الحال فى المعرفة العقلية، أما 'الذاتية'، فنعنى بها المعرفة التى تعمل بالتشاكلات الوجودية، أى إنها يُوحى إليها بمعطيات تحملها فى ذاتها، وهكذا لا يكون بها حاجة إلى العقلانية حتى تدرك الآلية الطبيعية فى ذاتية أخرى، وهذه هى ملكة الحس البصيرى أو المُلهَم. ويعيش الذكاء فى 'الفاعلية'، حيث يُعيد تركيب

الإمكانات التي يعرفها، ويلاحظ في 'المنفعلية' المعطيات التي تطرأ عليه من خارجه ويحفظها، وحيث إن هذه الوظائف الأربع تنتمي إلى الذكاء ذاته، مستقلة عن الملكات العقلية التي ذكرناها تفصيلًا، فإن الذكاء يُوصل هذه الملكات إلى قرينه الأنثوي، وهو الانفعال، وإلى الإرادة أيضًا، وهما تمديد للذكاء في الواقع.

أما الجِرْم الكوني الأكبر وهو 'العقل' فإنه يتولى ترتيب الأمور أو الأشياء، في حين أن 'البصيرة' تحمل رمزيتها وارتباطاتها الربانية، ويصبح 'الخيال' هو التنوع الذي لا يُحصى للصور والمصائر، و'الذاكرة' هي ثبات ظواهر الإمكانات في خضم الزمن والمكان.

وربما يحسن في هذا السياق أن نشير، بين قوسين، إلى اعتبار أن الظاهرة الأصولية للإنسان هي تراتب الأنماط العقلية، فالمتأمل فقيه، والمناضل أمير، والعامل صانع، والخادم مطيع[٥٦]، ورغم أن هذه الصفات أو الأمزجة قابلة للتمييز، فإنها دائمًا ما تندمج بالضرورة بتناسبات لا تحصى، ويكمن في كل مزاج منها الأمزجة الأربعة، والأنماط الفلكية الاثنا عشر[٥٧]، ولكن كل ذلك من مرتبة أكثر عرضية من مرتبة الإنسان بماهيته، والذي ينفتح على النظام

٥٦ ولا يعني التعريف الأخير أن ما يعلو عليه من مراتب خلو من الطاعة أو الولاء، فالنمط الرابع لا يكاد يفي بحكم ذاته، ولكن فضيلة الولاء أو الطاعة هي وحدها جُلُّ ما يشكِّلُه، وهي النمط الذي يحدد طريقه في الحياة، وذلك بالطبع بالمدى الذي يلتزم فيه المرء بإمكانية نمطه.

٥٧ ونذكر باختصار، أن الناس يتنوعون بموجب الجنس، والعمر، والمزاج، والنمط الفلكي، والطبقة، والعرق.

الربانى، ولا معنى لوجوده بدونه.

***

وقد ذكرنا سلفًا أن الروح تحتل قطب 'المعرفة والحب والقدرة'، وهو ما يسمح لنا أن نسأل «ما هى الروح؟»، فنجد الإجابة فى عناصر ذلك الاستقطاب ذاته، فالروح، أو الذات، هى المعرفة بالمدى الذى ترى به 'ما يخرج' عنها فتدرك 'غايته'، بل بمدى رؤيتها 'لباطنها' و'محوها لذاتها'، أو على العكس، 'تحقيقها لذاتها' فى وعيها بالجوهر الذى لا ينقسم. ولو نحن بدأنا من فكرة أو بدهية أن غاية المعرفة هى الحق أو الحقيقة، وأن غاية الجمال هى الحب، وأن غاية الإرادة هى الخير، لوجدنا أن الروح أو الذات العارفة. تحب وتريد الحق والجمال والخير بجوهرها.

إن المطلق 'يشعّ' بموجب لانهائيته التى تنطلق منها مايا، والتى تنتج انعكاسات لا تفرغ من العوالم والكائنات، ولذلك يتعين على المرء أن يُميز الانفصال الأصولى فى الذات الإنسانية بين الروح والنفس، فالروح تنتمى إلى النظام الكلى، والنفس تنتمى إلى المنظومة الفردية، أى مايا الجرم الأصغر.

لقد قيل بشكل تناقضى إن سر الروح الإنسانى الأعظم كامن فى النسبية وليس فى المطلق، أو فى مايا لا فى آتما، لكن المرء يستطيع أن يقول بشكل أعمق، إن سر الأسرار هو الإشعاع الداخلى للمطلق، وهو السبب الذى لا يُدرك للسبب الأول، وهو سبب بدون أن يكون جزءًا من أية سلسلة سببية.

إن قول 'إنسان' يتضمن إشارة إلى الجسد الإنسانى، وتعنى آية «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» التكوين ١: ٢٦ بدهيًا أنه تجلٍّ لجانب من المطلق ولذلك كان كاملا بلا حدود، وما يُميز الصورة الإنسانية عن الحيوانية هو دلالتها الشكلية المباشرة على المطلقية فى قيامها الرأسى، ولو كانت صور الحيوانات قابلة للتعالى عليها وهى كذلك للإنسان، فليست صورة الإنسان كذلك، إن صورة الإنسان هى قمة صور المخلوقات الأرضية، ولذلك لزم عليه الخروج من أحوالها، أو هو الخروج من سامسارا كما يقول البوذيون، وليست رؤية الإنسان هى رؤية صورة الله عز وجل فحسب، بل هى أيضًا رؤية الطبيعة الحقة بودهى Bodhi، التى تحررنا بتوهجها، أو لنقل بقربها الربانى.

وحيث إن المبدأ الأسمى مطلقٌ فهو لانهائى بدهيًا، والجسد الذكورى تعبير عن المطلقية، والجسد الأنثوى تعبير عن اللانهائية، وعلى أساس هذين الأقنومين الربانيين نستنتج أن المبدأ الربانى هو مصدر كل كمال ممكن، أى إنه كاملٌ وخيِّرٌ بموجب كونه مطلقًا ولانهائيًا، ويمثل كل من الجسدين الإنسانيين صيغة من الكمال الربانى، والحق أن كل الأحوال الكونية تنقسم إلى جانبين متكاملين مثل الحزم واللطف والفعل والانفعال والسعة والضيق. وكما نوهنا سلفًا، يُمثل

الجسد الإنسانى صورة الخلاص، ولا شك أن طريق التحرر قد يكون 'ذكوريًا' أو 'أنثويًا'، رغم أنه لا يُمكن رسم حدود فاصلة بين الصيغتين، إذ إن الإنسان homo, anthropos هو دائمًا الإنسان، فإن البذرة الأولانية التى تنتج الصورتين تعيش فى كلٍّ منهما.

ويسمح لنا سياق الإشارة إلى البذرة الأولانية andogyne التى انقسمت إلى جنسين من قبل أن يتجسد نصفاها فى المادة[٥٨] أن نلق بملاحظة عن استحالة التعالى على صورة الإنسان، وغايتها الكافية هى التعبير عن المطلق، وبالتالى ما لا يُمكن التعالى عليه. ويقطع ذلك الطريق على التخيلات الميتافيزيقية والفيزيائية المنحرفة فى أطروحات التطوريين، والذين يرون أن هذا الشكل قد جاء نتيجة تطور طويل عن صور حيوانية، وهو تطور اعتباطى لا يحدُّه حدٌّ ولا ترشده غاية، أما الماديون ففيهم من يرى أن فرضية التطوريين متناقضة لا تفسير لها، وتحملنا خارج حدود العلم إلى الفلسفة، أو بالحرى إلى العقلانية التى انقطعت عن جذورها الواقعية فى المعرفة، وإذا كانت فكرة التطوريين لازمة لأطروحتهم، فذلك لأن عقولهم تترجم منظور الخلق من عدم ex nihilo، والذى يبدو لهم الحل الممكن الوحيد، والحق أن فرضية التطوريين لا لزوم لها لأن مفهوم ' الخلقيين creationist' قد سبقهم إليها، إذ إن المخلوق لا يظهر على الأرض نتيجة سقوطه من السماء، ولكن بموجب مروره بمراتب بين

٥٨ التى تحقق فيها بعد استقرائيًا posetriori aوبالاتحاد بين الجنسين.

الشفافية والتجسد فى العالم بدءًا من مثالها الأول، ويحدث التجسد بنوع من الوميض aura الذى يُمكن أن يُشبه ’كرات الضوء‘ التى تعمل على تحقيق التجليات الربانية[٥٩] فى الوجود وانقضائها.

***

ومع احترامنا لبعض قدماء الأخلاقيين الذين وجدوا صعوبة فى تصالح صورة الجسد الأنثوى مع الصورة الربانية، إلا أن من الواضح أن الصورة الربانية تشتمل بالضرورة على صورة الجسد الأنثوى، وذلك بموجب أسباب منطقية وأسباب ميتافيزيقية. وحتى لو لم نعرف أن الأنثوية تستق من مثال ’الأنثى الخالدة‘ من المرتبة المتعالية، فإن على المرء أن يلحظ أن المرأة مثلها مثل الرجل من حيث انتماؤهما إلى حال الإنسان الشبيه بصورة الرب، ولذلك لم يكن مما يُدهش أن تجد تراثًا يكره النساء مثل البوذية قد وافق على استخدام الجسد الأنثوى فى رمزياته، على الأقل فى مذهب الطريق الواسع ماهايانا، وهو ما لن يعنى شيئا مفيدًا بل قد يعنى أمورًا ضارة لو لم يكن ذلك الجسد أو الأنثوية ذاتها قد انطوت على رسالة روحية من المرتبة الأعلى، فالبوذات و البوديساتفات لا يُخلِّصون الناس بالمذهب فحسب، بل بجمالهم فوق الإنسانى كما يقول التراث، ومن يقول بالجمال تصريحًا، يقول بالأنثوية تلميحًا، ولا شك أن جمال البوذا هو جمال ’مايا‘ أو ’تارا Taras‘.

٥٩ نتذكر هنا ’عربة النار‘ التى رفعت إيليا إلى السماء، و’السحابة‘ التى حجبت المسيح عليه السلام ساعة الصعود.

وترجع كراهة البوذية للأنثوية إلى أن أصولها عموما تتوجه بالضرورة إلى النفسية الذكورية، أى إنها تعمل بالتعقل المُلهَم والتجريد والنفى، والقوة التى تسميها الآميدية 'قوة النفس power of oneself'، وتنطبق الحالة ذاتها على بضع مدارس بعينها من الهندوسية ومنظورها العام، وإن لم ينطبق على المذهب بماهيته، ويقول منظور البوذية الآميدية فى تزيُّداته «إن النساء بما هنَّ لن يستطعن الوصول إلى الخلاص ما لم يُولدن من جديد فى بدن رجالٍ ويتبعن طرائقهم»، وكذلك تشير المحاورات القديمة التى جرت عما إذا كان للنساء 'نفس خالدة'، ولم تكن هذه النفس هى مدار الحوار بقدر ما كان الوعى الذكورى الخاص، وأيًّا ما كان الأمر، فإن ما يقضى بينهما بحسم ليس ما إذا كانت المرأة قادرة على القيام بجهود معينة بل ما إذا كانت قادرة على الشعور بالقداسة.

ولا زال هناك سبب للتشدد المناهض للمرأة فى وجهات نظر تراثية معينة، فإلى جانب مسألة مؤهلات الإنسان، هناك الاعتقاد بفكرة أن الرجل فقط هو الإنسان الكامل. والحق أن هناك طريقتين للنظر إلى الجنسين، فإما أن ننظر إليهما بمعنى أفقى أو رأسى، ويعنى المفهوم الأفقى أن الرجل يكون دائمًا على اليمين والمرأة على اليسار، بينما يقول المنظور الثانى إن الرجل بأعلى والمرأة بأسفل، ويمثل الرجل فى الأولى انعكاسًا للحق آتما بموجب المطلقية، وتعكس المرأة القدرة الكلية بموجب اللانهائية، ومن الناحية الأخرى، يكون الرجل

وحده ممثلا للحق آتما، وتكون المرأة هى مايا[٦٠]، لكن المفهوم الثانى صحيح نسبيًا بشرط قبول الأول، نظرًا لأن حقيقة أن المرأة إنسانة تَجُبُّ حقيقة أنها ليست ذكرا[٦١]. وملاحظة أن الطرق الروحية الذكورية التى لا تكاد تناسب النفسية الأنثوية، تصبح عقدية بفعل المنظور الثانى الذى ذكرناه توًا، وربما أمكن أيضًا الإشارة إلى أن المواضعات الاجتماعية فى المحيط التراثى المقصود، تحو إلى خلق أيديولوجية عملية على السطح على الأقل، تدفع بأن الإنسانية قد جُبلت على ألا يكون علم الإنسان خيرًا كاملا، وأن الأمر دائمًا هو اختيار 'أهون الضررين'، أو هو على الأكثر نوع من التقريب[٦٢].

ويظهر أحد تناقضات البوذية حتى فى المذهب الآميدى الذى قام

٦٠ هناك مقاطع مختلفة من المتون المقدسة التى يفهم منها المرء أن الأمور هكذا، ولكنها لا بد أن تُفهم فى ضوء مقاطع أخرى تنتزع منها صفاتها القصرية، ومن المعروف أن الكتب المقدسة كافة لا تبتدئ بصياغات هادئة، بل بالخلافات المذهبية مع العقائد السابقة، وحيث إننا لا نملك أن نتهمها بالتناقض، فلا بد أن نستنبط نتائج خلافاتها المذهبية على وجه صحيح.

٦١ تقول الشاسترات الهندوسية إن الزوجة التى تخدم زوجها حتى إنها ترى فيه ربا لها، سوف تولد مرة أخرى فى صورة رجل يستطيع أن يصل إلى الخلاص، وهو أمر يبين الصيغة القصوى للإمكانية الدنيا لخلاص النساء.

٦٢ أما عن الهندوسية، فمن اللازم أن نضع فى اعتبارنا حقيقة أن الاهتمام بالطهارة وحماية المقدسات أمور تبلغ حد التطرف فى ذلك المناخ، ويتكفل الوعظ المتحذلق الذى يشق الشعرة بالباقى، حتى يبدو بنو الإنسان جميعا بما فيهم المرأة أنجاسا. إلا أن ما يبرهن على 'جمعية pluralism' الروح الهندوسية نصوص مثل «إن الأم أجلُّ من ألف أب» مانافا سوترا، ١١ : ١٤٥، وكذلك نجد فى التنتارية «إن من يرى أسفل قدم امرأة، عليه أن يعتبرها معلمته الروحية guru».

Kubjika Tantra

أساسًا على الرحمة و'قوة الغير power of the other'، وليس على التأمل الميتافزيقى و'قوة النفس'، حينما قبل بموجب مواضعات سائدة وبلا كثير إصرار، فكرة أن على المرأة أن تولد كرجل حتى تحقق الخلاص، ومن ثم تقع فى تناقض أشد مما يتصف به مذهب الطريق الواسع ماهايانا، وخاصة فى اللامّية Lamaism، والتى يعيش فى رحابها الربانى pantheon كثيرٌ من الربات، ويرد التناقض ذاته فى الهندوسية، مع اعتبار التعديلات اللازمة، حيث إن الربة 'لالا يوجيشوارى' من بين أعظم أرباب الشيفية، ولا يبدو 'الجسد الذكورى' أمرًا قد يضيف ميزة إلى كمالها الروحى[٦٣].

ويتمخض عما قلناه عن صورة الجسد، أن جسد المرأة بالغ الكمال شكليًا، وبالغ الفصاحة روحيًا، حتى إنه يبدو كما لو كان عَرَضًا سريع الزوال، ثم إن حقيقة كونه إنسانيًا تعمل على أن يبث بطريقته رسالة الجسم الذكورى ذاته، ألا وهى الوصول إلى الحقيقة المطلقة والانتصار على 'دورة الميلاد والموت'، وبالتالى إمكان الهجرة من عالم الوهم والشقاء. إن الحيوان يُمكنه أن يُحقق كمالاً غير مطلق، يبدو كما لو كان بابًا مغلقًا على كماله الجزئى، لكن الإنسان يبدو كما لو كان

٦٣ لنذكر أيضا 'مايتريا' زوجة الحكيم 'ياجنافالكيا' التى ذكرت 'بريهادرانياكا أوبانيشاد' «إنها تعرف كيف تحدث عن براهما»، ولم تكن الزوجة الثانية للحكيم «بالكاد إلا امرأة فحسب». ونذكر كذلك الحكيمتين 'آبالا' و'فيزفافارا' اللتين يعزى إليهما أناشيد فيدية، كما أن الملكة 'خودالا' كانت زوجة الملك 'شيخيدواجا' ومعلمته الروحية التى قالت عنها 'يوجا فاسيشها' إنها «قد تحققت بروح آتما».

بابًا مفتوحًا يسمح له بالإفلات من حدوده، والتى هى حدود العالم وليست حدوده فحسب.

***

وقد كتب كاتب عن ظهور السيدة العذراء والطفل عيسى عليهما السلام، أن العذراء كانت ذات جمال سماوى، أما الطفل «فقد كان أجمل ببون شاسع»، وهو أمر عبثى من أكثر من وجهة نظر، فأولا، ليس هناك ما يدعو لأن يكون الطفل أجمل من الأم[٦٤]، فالطبيعة الربانية للمسيح الطفل عليه السلام تستلزم جمالاً جسديًا كامل الأوصاف، لكن الطبيعة الفائقة للعذراء عليها السلام تستلزم الصفات ذاتها أيضًا، ولا يجوز تعيين نوع فائق من جمال الصورة، والصورة من مرتبة الطبيعيات، كما أنها تَجَلٍّ لمثال ربانى تستبعد غايته تدرجًا غير محدد للصفات، أى إن الصورة تتسق مع 'الفكرة' التى لا يُمكن أن تكون غير ذاتها، والتى لا يُمكن التعالى عليها دون أن تكون شيئًا غير ذاتها، فالجسد الإنسانى له شكل يُميزه، ولا معنى للتزيد بإضافة نوع آخر من الجمال، مما يُفرِغُ فكرة الجمال ذاتها من جُلِّ محتواها، والحق أن صيغة الحضور الربانى ودرجته تستطيع أن تضفى على الجسد، وخاصة على الوجه، سمة تعبيرية، ولكن ذلك أمر مستقل عن الجمال ذاته، والذى هو حضور ربانى فى مستواه، وهذا للقول بأن صفة الحضور الربانى فى صورة الجسد الإنسانى

٦٤ وهو ما يعنى أن مريم البتول كانت 'أقل جمالا' من عيسى عليهما السلام، وهو أمر لا يُفهم نظرا لافتقاده المعنى.

تكمن فى الصورة لا فى قدسية النفس التى تسكنها، سواء أكانت فى صفة الشباب أم فضيلة المشاعر النبيلة.

ولذلك لزم التمييز بين صفة الحضور الربانى فى الجسد الإنسانى ذاته، حيث يتسق الجمال بالكلية والقابلية لفهم رسالته، وبين صفة الحضور الربانى إضافة إليه فى حالة الأولياء أو الأفاتارات مثل المسيح والعذراء عليها السلام، وقد ذكرنا سلفًا أن جمال الجسد لا بد أن يكون كاملًا، كما أنه يُمكن أن يتميز بأصالة تؤكد جلاله، إلا أن تعبير الجمال الروحى من مقام مختلف تمامًا، وإذا كانت الأصالة تفترض كمالاً جسديًا وتدعمه، فليست قادرة على خلقه.

ولذلك كان جسد الولى مقدسًا بمعنى معين، حيث له جلال فائق وقيمة قدسية بموجب قرب محتواه للرب، إلا أن الجسد العادى أيضًا له قيمة قدسية، ولكن فى إطار مختلف تمامًا، وذلك لأنه إنسانى ببساطة، وإضافة إلى ذلك فإن الجمال الجسدى مقدس لأنه تجلٍّ للغاية الربانية منه، ولذلك كان ذاته بالتناسب مع نبله وتقواه[٦٥].

***

وليس هناك جمال البالغين فحسب، فهناك أيضًا جمال الأطفال الذى ورد مع ذكر عيسى الطفل عليه السلام، فنقول أولا، إن الطفل

٦٥ لنقل فى عرضنا لهذه المسألة، إن ذلك مستقل تماما عن مسألة العرق، فكل عرق من الأعراق باستثناء بعض جماعات منحطة بدرجة أو أخرى، لا يستبعد بالضرورة حالات الجمال الفردية، ويتضمن صيغًا من الجمال الكامل، يعبر كل منها عن جانب أصولى من الحضور الربانى فى الإنسان.

إنسان يُشارك فى رمزية الإنسان ذاتها، وبالمعايير الجمالية ذاتها التى يتصف بها أبواه، ونحن نتكلم عن الإنسان بماهيته وليس فردًا بعينه، والطفولة مرحلة عرضية لا تملك التحدد ولا تمثل قيم النضج[٦٦]. وتعبر هذه الصبغة العرضية فى الرمزية الميتافيزقية عن النسبية، فالطفل تالٍ لوالديه، وهو انعكاس للحق آتما فى عالم الوهم مايا بدرجة معينة حسب المنظور الأونطولوجى والكونى، أو قد يكون انعكاسًا لـ'مايا' بذاتها لو كان والداه انعكاسًا لـ'آتما'[٦٧]، ولكن المفتاح الذى يُمثله خاتم سليمان عليه السلام[٦٨]، يُشير إلى أن الطفل هو ما 'كان قبليًا'، أى ما كان بسيطًا نقيًا بريئًا أولانيًا قبل التخثر، بمعنى ما كان أقرب إلى الجوهر، وهذا ما يُعبر عنه جمال الطفولة[٦٩]، فجمالها يُوحى بسحر الوعد وأمل الازدهار، كما أنه فردوس لم يُفقد بعد، يجمع القرب إلى الأصل مع التحفز نحو الغاية. ولذلك كانت الطفولة جانبًا جوهريًا من الإنسان المتكامل، يتسق مع الغاية الربانية،

٦٦ لكنها تستطيع أن تمثلها حين تربو القيمة الفردية للطفل عن قيمته كبالغ، بغض النظر عن حقيقة أن الطفولة بذاتها حال مؤقت ينتظر الاكتمال.

٦٧ وهما يشاكلان قطبى 'واجب الوجود' و'كلية القدرة' بالنسبة إلى الطفل.

٦٨ حينما تنعكس شجرة على صفحة بحيرة، يصبح أعلاها أسفلها، لكن الصورة المنعكسة لا تزال شجرة، ويقوم تشاكل عكسى فى العلاقة الأولى، وطردى فى الثانية. كما أن التشاكلات بين النظامين الربانى والكونى، دائمًا ما يتضمن إحدى العلاقتين. وخاتم سليمان هو المعروف 'نجمة داود'، وهو يمثل الانعكاس المذكور فى المثلثين، والتداخل بين المستويين.

٦٩ لا نقول إن كل بنى الإنسان جميل فى طفولته، ولكنا نبدأ من فكرة أن الإنسان جميل سواء أكان طفلا أم شابا بالمدى الذى يكون فيه الجسد كما يجب أن يكون.

فالإنسان الناضج دائمًا ما يُوازن بين الحكمة والبساطة، وبين الشك واليقين الذى كان عليه فى ربيع حياته[٧٠].

وقد ذكرنا توًّا مبدأ التشاكل المقلوب، فيجوز أن نصله هنا بتطبيقاته على الأنوثة، فحتى لو كانت الأنوثة خاضعة للذكورة بدهيًّا، فإنها تنطوى على جانب يجعلها أسمى من القطب الذكورى، فالمبدأ الربانى الذى لا حدود له هو سر العذرية ورحمة الأمومة التى تفوق بعض الجوانب النسبية للحتمية والانضباط المنطق والعدالة الصارمة[٧١]، ويبدو الجمال الأنثوى من هذا المنظور كما لو كان خمرًا مقدسة فى مواجهة العقلانية التى يُمثلها الجسد الرجولى[٧٢].

***

وترمز الذكورة بدهيًّا إلى المبدإ، وترمز الأنوثة إلى التجلى، ولكن من حيث التكامل فى الخلق in divinis، ويعبر الجسد الذكورى عن التعالى، وهو أقرب إلى المعرفة، ويعبر الجسد الأنثوى عن البطون

٧٠ «الحق أقول لكم إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد فلن تدخلوا ملكوت السموات» متى ١٨: ٣.

٧١ يقول تاكيتوس إن الألمان قد اكتشفوا فى المرأة أمرا مقدسا وموهبة جليلة، وحقيقة أن الشمس مؤنثة فى الألمانية والقمر مذكر، تشهد على المنظور ذاته.

٧٢ يشبه الفن البوذى 'كمال العرفان' فى سوترا الماسة Prajnaparamita بشكل أنثوى، وكذلك يعبر عن المعرفة المحررة براجنا، امرأة بوجه أوبايا، أما المنظومة المذهبية أو فن الجدل، فيمثلها شكل ذكورى، ويرى البوذيون أن البوديساتفات الذين لا جنس لهم asexual، أحيانا ما يتقمصون صورًا نسائية كما يتقمصون أى شكل آخر، ويحدو ذلك إلى معرفة السبب الذى يدفعهم إلى ذلك، فلو كانت الصورة الأنثوية قادرة على تحقيق خير عظيم، فذلك لأنها خير بطبيعتها الكامنة، وإلا لما كان هناك مسوغ يدعو البودساتفات إلى تقمصها.

أو الفيض، وهو أقرب إلى المحبة.

ويمكن قول الكثير عن الرمزية المجردة والملموسة لأعضاء الجسد المختلفة، فالرمزية تجريدية بالمدى الذى تعنى به حقيقة مبدئية، وملموسة بالقدر الذى تعبر به عن طبيعة حقيقة مبدئية، أى إنها تستحضرها فى تجربتنا، وتجلى فى الصدر أوضح خصائص الجسد الإنسانى، وهو رمز شمسى يختلف معناه باختلاف الجنس، ولكنه نبيل فى الجنسين، حيث تظهر القوة فى الذكر والكرم فى الأنثى انعكاسًا للوجود المحض[٧٣]، والقلب مركز الرجل، والصدر كما لو كان وجهًا له، وحيث إن عقل القلب يتضمن كلًّا من المعرفة والمحبة، يُصبح من المفهوم أن الجسد الإنسانى يتجلى فى قطبيتها وتكاملهما فى صدرى الرجل والمرأة على السواء.

ويشتمل الجسد الإنسانى على ثلاثة أقسام أصولية، هى الرأس والجسد وأعضاء التناسل، وتكاد تكوِّنُ ثلاث ذاتيات متنوعات. فالرأس تمثل كلا من ذاتية العقل المُلهم الفردية، والجسد يُمثل ذاتية مثالنا الأصلى الجمعية التى تميز الذكورة والأنوثة والجنس والعرق، أما الأعضاء التناسلية فتمثل بشكل تناقضى، الحيوانى والربانى لو جاز القول، وبتعبير آخر فإن الوجه يُعبر عن الفكر والوعى

٧٣ إن رقصة الدراويش الشعائرية تسمى 'ذكر الصدر' بصرف النظر عن اختلافاتها الشكلية، وهو ما يذكرنا بالآية الكريمة ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ الشرح : ١ فى مفتتح سورة الشرح، كما تؤسس اللغة القرآنية علاقة بين 'قبول' الإسلام و'التسليم' للمشيئة الربانية، وبين انشراح الصدر والتنفس الهادئ العميق الذى يرمز إلى الحقيقة والسلام والسعادة.

بالأمور وعن الحقيقة، ويعبر الجسد عن الوجود وتركيبه، وتعبر أعضاء التناسل عن الحب بصورتيه المبدعة والمحرِّرَة، وعن سر جوهر الكرم الذى ينبجس فى العوارض، وعن العرض الذى يسعى نحو الجوهر، وعن مجد العطاء ومجد الخلاص. إن الجسد الإنسانى فى كليته، هو الذكاء والوجود والحب واليقين والسلام والإيمان.

ولا شك أن إحدى وظائف الملابس هى عزل النشاط العقلى الذى يُفكر ويتكلم، عن الذاتيتين الوجوديتين اللتين تُعَطلان رسالة الفكر برسالتها الصورية، ولكن ذلك مسألة مزاج وعادات، فالإنسان البدائى له ردود فعل مختلفة عن الإنسان الموسوم بالسقوط، والذى يُصبح دماغيًّا وانفعاليًّا بشكل زائد، وقد فقد جُلَّ جماله وبراءته.

ويذكِّر مشى الإنسان برأسيَّة جسده، فى حين أن الحيوان أفقىٌّ ولا يتقدم حين يمشى إلا نحو ذاته، أى إنه محتبس فى صورته فحسب، أما الإنسان حين يتقدم، فإنه يتعالى عن نفسه، حتى إن تقدمه يبدو رأسيًّا كما لو كان ينم عن كدحه نحو مثاله الأول ونحو السماوى ونحو مملكة الله سبحانه. إن جمال واجهة الإنسان يُشير إلى نبل مقاصده الأخروية وطريقته فى السعى إليها، كما يُشير إلى أن الإنسان يُوجه نفسه نحو الله سبحانه، وأنه يقوم بذلك بطريقة 'ربانية بشكل إنسانى' لو صح التعبير، فى حين يُمثل جانبه الخلفى نبل الأصل وبراءته، كما يُمثل نبل تركه لما تعالى عليه، ويعبر بشكل إيجابى عن مصدرنا الذى منه نشأنا، ويوحى بشكل سلبى عن كيف ندير ظهورنا لما ليس ذواتنا.

لقد جاء الإنسان من عند الله سبحانه ويكدح إليه عز وجل، وينسحب فى الآن ذاته عن النقص الذى لا ينتمى إليه حتى يقترب من الكمال الذى لم يبلغه. ويحمل 'مصيره' بصمة 'وجوده'، فهو ما يصير إليه، وهو يصير إلى ما كانه.

***

لقد أشرنا سلفًا إلى خطل التطورية، الذى كان محتومًا فيما يتصل باعتبارنا لصورة الإنسان الربانية، وهو ما يسمح لنا بإضافةٍ بين قوسين، إن الحيوان والنبات والمعادن بأنواعها لا تعبر عن صفات أو تواليف من الفضائل فحسب ولكنها أيضًا تجلٍّ للمثالب وتواليفها، وذلك بموجب كلية القدرة التى يجب أن تكون ذاتها، ولذلك يجب أن تتضمن 'الاستحالات الممكنة'، أو لنقل الإمكانات المتعارضة، والتى قد تعنى التزيد كما قد تعنى الحرمان، فتطرحهما بالتباين حتى يكون طلب التوسط بينهما معيارًا، فالقرد على سبيل المثال، موجود حتى يُمكن مقارنة الإنسان وما ليس إنسانًا، فهو تجسيد لرغبة حيوانية فى أن يكون إنسانًا، وهذا هو منبع الرغبة التى تملكه فى التقليد والخطف، ولكنه يجد نفسه كما لو كان بابًا مغلقًا على حيوانيته، ولا سبيل إلى استعادة كمال فطرته البريئة، ولو كان علينا استخدام هذه الاستعارة لوجدنا الحيوان كما لو كان يُحاول أن يحتج على وجود الإنسان قبل خلقه، وهو ما يُعيد إلى الذهن

رفض إبليس السجود لآدم عليه السلام[٧٤]، ولكن ذلك لم يمنع من أن يلعب القرد دورًا فى رامايانا أشبه بمفهوم الجن فى الإسلام، وما القرد إلا شبه لهم[٧٥].

وقد يعجب المرء مما إذا كانت الحيوانات النبيلة بطبعها والتى تسمح باستخلاص رمزية إيجابية مباشرة هى آيات ربانية، وهى كذلك بالضرورة، ويصدق الأمر ذاته على نباتات بعينها، ومعادن مخصوصة وظواهر كونية أو أرضية، ولكن الشبه الربانى فى هذه الحالات جزئى وليس كليًا كما فى الإنسان. فروعة الأيائل لا تنفى روعة الأسود ولن يختصم الزمرد والماس. ومن وجهة نظر طفيفة الاختلاف نقول إن الشمس ولا شك تجلٍّ مباشر بسيط للجلال الربانى، ولكنها بلا حياة ولا روح كالإنسان[٧٦]، والذى هو تركيب صورى للخالق عز وجل[٧٧] بموجب امتلاكه للعقل المُلهَم ومن ثم القدرة على التفكير والكلام، ناهيك عن أنه يُجسدها بصورته ذاتها.

***

٧٤ كما ورد فى التلمود والقرآن.

٧٥ تقع أحداث قصة رامايانا فى نهاية العصر الفضى 'تريتا يوجا' فى مناخ من الإمكانات يختلف كثيرا عن مناخ 'العصر الحديدى كالى يوجا'، حين لم يكن الفاصل بين المادة والحياة قد 'تصلب' أو 'تخثّر' كما هو الحال فى زمننا.

٧٦ إلا أن لها دورا شعائريًا عند الإنسان الذى يشعر ببركة الكون.

٧٧ ذلك رغم فقدان الفردوس الأرضى، فقد كان انفصال النفس عن الجسد أحد النتائج التى تمخضت عن 'سقوط آدم' فى رمزية الأديان التوحيدية، بالتزامن مع انفصال السماء عن الأرض، وانفصال الروح عن النفس، وليست 'قيامة الجسد' إلا تمثيلا لموقف أولانى، فالجسد افتراضية باطنة للنفس، ويمكن أن تتجلى بمجرد استنفاد 'اللعنة' لزمنها الذى يتزامن مع نهاية الدورة الكبرى للإنسانية.

ولنعد الآن إلى وجهة النظر التراثية المعادية للمرأة misogynist، والبوذية كما نوهنا سلفًا دين ذكورى بالضرورة، كما أن روحه تجريدية وسلبية وتنسكية وبطولية، وذلك على الأقل بدهيًا وبمعناه الواسع، ويبدو له الجسد الأنثوى كما لو كان تجسدًا للإغراء ذاته، وهو بالتالى سامسارا، أى عالم دورة الحياة والموت، ولكن ها نحن فى رحاب التشاكل المقلوب الذى نوهنا عنه سلفًا، فما يظهر فى الأسفل هو الأعلى على الحقيقة، والأنثوية تغوى وتقيد، وهى كذلك لأنها تمثل بذاتها غاية خلقها كصورة للنعمة التى تحرر، والانعكاس هو دائمًا 'شىء ما' مما ينعكس، وهو ما يُناهز القول بأنه 'موجود' بصيغة غير مباشرة فى مجال العرضية. وهذا ما فهمه البوذيون فى إطار تنسك الماهايانا خاصة بين التبتيين والمغول، وهذا ما حدا بهم إلى تزيين محاريبهم بتماثيل تارات Taras وداكينات Dakinis بالبرونز المذهب، والقصد من تجلى الآيات الربانية بشكل جسدانى هو تذكير المؤمن برحمة بوذا ونعمة نيرفانا.

وما كان حقًّا فى بوذية معينة كان حقًّا فى الهندوسية بدهيًا، فالفن الشعائرى الذى يُركز على معنى الجسدين الذكورى والأنثوى يُعبر عن رسالة التعالى والتوحيد الرأسى فى الحالين، لكنه يأتى فى الهندوسية بصيغة منضبطة متعالية موضوعية وتجريدية عقلانية ورياضية، ويأتى فى البوذية بصيغة لطيفة باطنة ملموسة وانفعالية وموسيقية، فالأول طريق مركزه فكرة ميتافيزيقية صارمة، والثانى

طريق مركزه رمز العبادة واللطف الربانى ناهيك عن التواليف المختلفة للمنظورين والمزاجين أو الطريقتين، فالذَّكَر المطلق لن يتمكن من الوجود بأكثر مما تستطيع الأنثى المطلقة، باعتبار أنه ليس هناك إلا الإنسان anthropos. وهكذا نجد روحانيات وحتى أديانًا بكاملها يُمكن أن توصف بأنها 'نسوية'، ولا يفقد المريد فيها شيئًا من رجولته[٧٨]، ويصح العكس أيضًا، فقد كان هناك نساء فى طرق لا تمثل عقليتهن فى شىء، وكلتا الإمكانيتين واضحتان بحيث تعفياننا من ارتياد تلافيف نقائضهما.

وقد يُعجب المرء من أن الهندوس والبوذيين بشكل أشد لم يتخوفوا من تزويد فنونهم الشعائرية بما يحض على السقوط، باعتبار أن الجمال الجنسى يدعو إلى نسيان المحتوى المتعالى فى التعلق بقشور أرضية، ولم يكن الفن البوذى قد عبر عن الجوانب الرهيبة للتجليات الكونية أكثر من أى فن آخر بلا مسوغ، فقد كان على الأقل 'إعادة توازن' تحذر المشاهد بحيث لا يستطيع أن يتجاهل الخطر الماحق لسامسارا، أى دورات الميلاد والموت. وتفترِضُ المتون التأمل فى الطبيعة الربانية فى الفن بوضوح كامل كضرورة لنضج المزاج التأملى فى المُشاهِد، وهو ما يضمن الحماية من روح التواطؤ والدناءة.

وترى الأخلاقية والأسرارية الغربية خطيئة الجسد فى الشهوة

٧٨ يعد المريدون فى الكريشنوية أنفسهم مثل 'الجوبات gopis' اللائى يحببن كريشنا، وهو أمر معقول من حيث إن علاقة المريد مع الرب تشوبها صبغة أنثوية.

فحسب، وهو منظور أحادى لا يكفى لتفسيرها، والحق أن الخطيئة كامنة فى تدنيس السر الربانى والحط منه نحو السطحية والتفاهة فى حين أنه بطبيعته يتسامى نحو القداسة، لكن حتى الخطيئة أو الانحراف ليسا محرومين من النبل فى حيز الحضارات التى تتوخى الجمالية، كما كان الحال فى اليونان القديمة، حيث كانت حواس الوضوح والتناسب والكمال تمحو الإحساس بالتعالى والأسرار واللانهائية. وقد صار الجمال الملموس غاية بذاته حتى إن الإنسان فيه لا يُصبح شبيها بالرب، بل يُصبح الرب شبيهًا بالإنسان، ولكن الفن المصرى القديم والفن الهندوسى يُعبران عن الجوهرى لا العرضى، ويشعر المرء حيالهما أن الصورة الإنسانية ليست بشىء بدون السر الذى منحها شكلا، ومن ثم تعالى عليها كى يدعو إلى الحب والخلاص.

حَاسَّةُ الْقَدَاسَة

إن الأذان واحد من أهم المراسم المفهومة المُقْنِعَة فى الإسلام، إذ ينتشر كغلالة من السكينة على نفوس المؤمنين من الفجر إلى العشاء. ونحن بعيدون هنا عن أية مطارحات مدرسية إذ إن هذه مقولة تخاطب الحس الجمالى لا الذكاء ولا المفاهيم، وتتوخى الحاسة بالمقدس أصوليًّا.

أما بالنسبة إلى التمييز العقلى المُلهَم، فإن حاسة القداسة معادلة للواقع، بفارق أن النفس العارفة تكون النفس بكليتها وليس نفسًا معينة مخصوصة، وما يُدركه الذكاء بشكل شبه رياضى، تحسه النفس بشكل موسيقى، وهو شكل أخلاقى وجمالى معًا، إذ يُسَكِّنُ ويُنعشُ فى الآن ذاته برسالة الخلود المباركة التى تحملها المقدسات.

والمقدس هو إشعاع المركز السماوى فى المحيط الكونى، أو هو 'المحرك الذى لا يتحرك' فى مركز حركة الأشياء وتثاقلها، وما حاسة القداسة إلا الإحساس الملموس بتلك الجاذبية المركزية بما يُحرك غريزة التعبد والتسليم فى النفس، إن حاسة القداسة هى الوعى بواجب الوجود فى عالم قد يُوجد وقد لا يُوجد، وتنائيه اللامتناهى وقربه المعْجِز اللذان نشعر بهما فى الآن ذاته. ولو كان بمقدورنا الشعور بذلك الوعى، فذلك لأن واجب الوجود يصل إلينا من أعماق قلوبنا فى سر البطون، والذى يجعلنا قادرين على

معرفة كل ما يُمكن للمعرفة أن تتناوله، وما يجعلنا للسبب ذاته أنفسا خالدة.

إن حاسة القداسة هى أيضًا ذلك الوعى الكامن فينا بالحضور الربانى[٧٩]، وهو أن نشعر بهذا الحضور فى رموز الشعائر وبالمعرفة المباشرة لوجود الأشياء أونطولوجيًا[٨٠]، ومن هنا كانت حاسة القداسة تجيلاً كليًا للوجود، وهو نوع من الحذر حيال ظواهر الحياة فى الأحياء وما لا حياة فيه، وحيال الظواهر التى تشكل خطايا أو رذائل دون تحيز ولا ضعف، ولذلك لا تحتوى على سرٍّ ما لم يكن سر العبث. ولا شك أن تلك الظواهر ضرورات ميتافيزيقية، ولكنها تعنى غياب حاسة القداسة، ولذلك تشوب احترامنا للوجود بشكل سلبى، ورغم ذلك فالنفس التقية المتأملة تشعر بإجلال للأشياء التى تحيطها بها الطبيعة.

إن فى حاسة القداسة شيئًا من الصرامة والمَنَعَة والصمدية، كما أن فيها شيئًا من اللطف والحنان والرحمة، وهى صيغة من الدهشة التى تحرر والجذب الذى يُطلِق النفس من أسرها، ولا بد للروح العابدة أن تعبر عن الخصيصتين كلتيهما، فلا يجدر بها أن تتجمد فى الخوف

٧٩ هو الوعى الذى يشير إليه حديث الإحسان للرسول عليه الصلاة والسلام «الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

٨٠ إن 'وحدة الشهود pantheism' هى التبجيل الناتج عن هذه المعرفة، فى حين ينسى المرء أنه يعنى اختزال الربانى إلى العالم المشهود من ناحية، ويعنى من ناحية أخرى أن الله سبحانه باطن فى كل ما وجد فى العالم، وإلا ما استطاع العالم أن يوجد، بلا إخلال بتعاليه الصمدى جل جلاله.

فحسب، وهو ما لا يتسق مع حياة التأمل وطبيعته، إن الجلال يُمكن أن يكون غاية التأمل فى حضور عنصر جمال حنون أو سكينة مطمئنة، وهى مما ينبثق عن بُعدٍ لانهائية المطلق.

والقداسة هى إشعاع ما لا يتغير فيما يتغير، أى الصمدية فى الصيرورة، ولذلك كانت حاسة القداسة هى إدراك ذلك الإشعاع، واكتشاف أثر الصمدية فى وجود الأشياء، حتى لا يُخدَع المرء ولا يُستعبَد لكل ما يتغير، وهكذا كان على المرء أن يعيش تجربة الجمال حتى يتّعظ منها بفهم عنصرٍ خالدٍ لا يحول، وألا يُلقى بنفسه فى خضم تيار الأشياء والصور، وهى مسألة نظر إلى العالم والحياة فيه بشكل تقديس علوى وليس دنيويًّا، وهذا يُعيدنا مرة أخرى إلى سرِّ الوهم مايا التى تُقيِّد وتحبس، وسر الحق آتما الذى يُطلق ويحرر[81].

***

ولننظر الآن فى المسألة بشكل ثانوى وعملى، إن حاسة القداسة تعنى الكرامة جوهريًّا بموجب اتساقها مع إخلاص الإيمان، ولذلك كانت الكرامة فى الفضائل الأخلاقية أولاً، ومن ثم كرامة الغاية والتوجه والمظهر الخارجى، وتنتمى جميعًا إلى عالم الحركة والتغير، ولا بد أن تَشْهَدَ فى ذلك العالم على وجود 'المركز الساكن'[82]، وهكذا،

٨١ مايا هى التى تشتت وآتما هو الذى يوحد.

٨٢ ويقول الحديث الشريف «الأناة من الله والعجلة من الشيطان»، ويتعلق الأول بحاسة القداسة، والثانى بالنفس الدنيوية، وبشكل إجمالى دون استثناء الصيغ العكسية، فهناك حالات تُلهم الروح القدس فيها العجلة ويلهم الشيطان التأنى.

يُثير المقدس صورة الجدية سواء استخدمها الإنسان خطأ أو صوابًا فهى خطأٌ حين تقتصرُ على وقار الحركة والإشارة وتعقيد الشعائر وامتدادها، وصوابٌ حين تكون وعيًا بأن المقدس ليس محدودًا بالصور رغم أنه يُنكر الصور التى لا تتسق مع طبيعته، والحق أن المقدس يشف عن الصمدية والخلود فى حركة الزمن.

وترتبط الاحتفالية، شأنها شأن الشعائرية بالإحساس بالقداسة، وسواء أكان بشكل مباشر ومشروع، أم بشكل غير مباشر ولا مشروع مثل الهزل، ويجوز الحديث عن شعائرية الدين بماهيته، فالاحتفالية من صنع الإنسان سواء أكانت حقًّا أم باطلا، وهى حق عندما تكون الاحتفاليات التى تقوم حول أمير تستق من طبيعة قداسة شخصه لو كان 'أميرًا باسم الله' سبحانه، ويبرهن على ذلك تنصيبه على سبيل المثال، وهى باطل حينما تقوم حول الجماهيريات التى ليست إلا زيفًا لا سلطة لها ولا حقيقة[٨٣].

إن الاحتفالات المنطقية تستق غالبًا من أحداث تاريخية تتخذ 'مقدمات' ترتبط بإلهام جمعى، يُمكن أن نصفَّه تحت 'علم الإنسان ethnic'، بموجب أن النفس العرقية أو الجماعية لها الحق فى التعبير عن حاستها بالقداسة فى صورة الاحتفال، ولا حق لها فى ابتكار الاحتفالات، وحقها هذا يمتد إلى نطاق الدين، بمعنى

٨٣ إن النيات الخافية فى أحوال كهذه تظهر فى إضفاء طبيعة مقدسة على أمور دنيوية، وهو باطل أنكى حين ينكر الدنيوى المقدس بما هو.

أن الاحتفالات غالبًا ما تشكل هيكل الشعائر، فإن النفس الجمعية تحافظ على حقها فى مستوى يُناظرها وليس أكثر، وهذا أمر ثابت فى الهندوسية فى حين يستعصى الفصل بين الاحتفالى والشعائرى حتى فى المسيحية، حيث يخو العنصران إلى الاندماج فى الشعائر الكنسية، ولكن ليس فى ذلك ضيرٌ بالتأكيد، فالشعيرة تستلزم ولا بد نظيرًا احتفاليًا.

إن كفاءة الشعائر موضوعية، وكفاءة الاحتفالات ذاتية، فالشعائر تواصل مع بركات تخرج عن نطاق وجودنا، والاحتفاليات تنحو إلى تحقيق مفهومها ذاته، سواء أكان ذلك باستثارة الخيال للتقوى ببساطة، أم بشكل أعمق بالذكر أو 'بالتذكر الأفلاطونى'. فحينما قال القديس بازيل فى حديثه عن الصياغات الوعظية «إننا نسبقُها ونلحقها بغيرها حتى نضفى على الشعائر قوتها»، وقد كان نصب عينيه مفهوم الإنسان لا كفاءة البركة الربانية، أى التوجه الذاتى للعنصر الاحتفالى لا التوجه الموضوعى إلى الشعائر[٨٤].

***

ومن الثابت أن المصادر الثانوية للعقلية الدينية تختلف من دين إلى آخر، فتنبثق فى المسيحية من الشعائر التى تضفى على حاسة القداسة

٨٤ ويصح هذا استقرائيًا حينما تكون غاية الأمر هى العلامات الظاهرة، سواء أكانت ثنى الركبتين أو حركة المباخر أو صليل الأجراس، ولا داعى للاعتراض عليها، فهى احتفالية وليست شعائرية، وكثيرا ما تكون الاحتفالية إلى الشعائرية كالرداء إلى الجسد.

الجمعية سمات مميزة، أوضحها مذاق الوقار، دون التخلى عن فخامة فن الكهنوت من الأيقونات والزخارف والملابس، ولا يُوجد فى الإسلام نظير لها، ولكن التقوى الجمعية فيه تتخذ صورة الطاعة، فالتقوى هى طاعة الأوامر واجتناب النواهى التى جاءت فى القرآن الكريم والسنة الشريفة، والتى قد تتخذ مظهر انحناء الرأس دون اهتمام بأسباب الأمور، وهى أيضًا الدعوات التى تدعو للرسول عليه الصلاة والسلام، وتحملنا إلى بهرجة الكهنوت المسيحى بالتشاكل، إن حاسة القداسة التى تطبع الجماعات تؤدى إلى تضخيم يُمكن أن يُوصف بأنه 'انتهاك لازم' للتقوى الجمعية التى تتطلب نوعًا من الموت عن الحياة بالإسهاب الوقور فيما يبتعد بهم بقدر الإمكان عن تفاهات الدنيا، إلا أنها بعيدة عن سكينة العرفان، وبالتالى عن الحكمة الخالصة التى لا تزيُّدَ فيها ولا تهوين، والتى لا تعيش بسهولة فى هذا المناخ، كما أن الأدبيات الجوانية تتأثر بها فى الإسلام أكثر من أى دين آخر.

ولنعد مرة أخرى إلى القداسة والعقلية الدينية بماهيتها، فنجد فى الهندوسية أنها تتخذ من أوضاع الكفوف لغة حركية شعائرية 'مودرا mudra'، وقد انتقلت إلى بوذية ماهايانا أو مذهب الطريق الواسع كذلك، ونجد عند الهندوس علاقة جوهرية بين المقدس والتجرد، وهو ما لم تتبنه البوذية إلا فى صور ملائكتها فحسب، فالمقدسات الملموسة تقوم على صور البوذات وتماثيلهم خاصة، كما تتناول

البوديساتفات والتارات وغيرهم من الحقائق شبه الربانية، وقد وصل ذلك الفن إلى قمة كماله وتعبيره الباطنى عند التبتيين والمغول من جهة، وعند اليابانيين من جهة أخرى. فمحو الصورة فى الجوهر يتطلب تجلى الجوهر فى الصورة، أو تجلى الجسد الشبيه بالرب فى الهندوسية، أو كهنوت التناول فى المسيحية إضافة إلى الأيقونات. ولنذكر أيضا الشعائر القولية المنزلة فى الوحى، والتى يُعد فن الخط صيغتها البصرية، كما أن الصلاة الشرعية فى الإسلام وجلال الحركة الذى يُعبر عن القداسة لا يختلف كثيرًا عن مودرات الهندوس.

وقد نوهنا سلفًا إلى ما أسميناه 'انتهاكًا لازما' للقداسة فى العقليات الجمعية، وقبل أن ننتقد ظاهرة إشكالية تبدو للوهلة الأولى غير منطقية فى دين من الأديان، لا بد للمرء من التساؤل كيف يتأتى لدين أن ينجح فى فرض حاسة القداسة بشكل فعال صامد فى جماعة إنسانية؟ ولا بد من التحسب لحقيقة أن تحقيق هذا الأمر يستلزم قبولا، أو بالأحرى تفضيلا لتزيُّدات بعينها، والتى تعد حتمية فى اتساقها مع نمط الدين، وكثير من الأمور التى قد تبدو لنا متزيِّدة أو عبثية لها دور معين فى احتلال موقع الرذائل فى العقل الدنيوى، وتسهم بطريقتها فى تنمية الإحساس بالقداسة، وهى مما يُسهل صرف النظر عنه، وتمثل 'ظروفًا مخففة' وليست أهونها.

***

وليس ذلك للقول بأن المقدس يتسق مطلقًا مع التراثى بمعنى الكلمة المنضبط، فكلمة 'تراثى' تعنى ما تَنَزَّلَ من مصدر ربانى، ولا نقول

إن المصدر الربانى يُمكن أن يتجلى فى نطاق ما ليس تراثيًا، ولكنه يتجلى بشكل مستقل عن صيغ الموروثات، وإلا ما كان هناك إلهام ولا تنوع فى المذاهب، إن فى القداسة تجليات 'رأسية' مفارقة، كما أن فيها تجليات 'أفقية' متصلة، ويصدق ذلك على الأخص حينما تُطرح مسألة التعقل المُلهَم، وبالتالى الجوهرية والكلية.

والتعقل المُلهَم شأنه شأن الفن، من حيث قدرته على تحقيق الأصالة فى إطار بنية من الحضارة التراثية، وشرط أن تكون الأصالة ثمار الإلهام لا الرغبة العارضة، والتحيز الذى يُلازم مفهوم 'الإبداع' الحديث يستثنى بدهيًا كل ما تعلق بالروح القدس، والإلهام أمر يفرض ذاته بطبيعته دون توقع نتائجه، فالنبى داود عليه السلام كان آخر من يُريد أن يكون ملكًا، ولكنه كان المختار للملك.

***

وليس هنالك تناقض فى فكرة أن الإنسان لا يملك أن يكون ميتافيزيقيًا دون أن يكون متحليًا بحاسة القداسة، ولم يكن أفلوطين هو الوحيد الذى أشار إلى ذلك، ولم يكن السبب أن الذكاء لا يستطيع بدهيًا أن يُدرك الحقيقة دون معيّة الفضائل الأخلاقية، بل كان بسبب أنه لا يستطيع استبعاد الأخطاء كافة، حيث إن مصدرها غالبًا هو عدم كمال النفس، فالإنسان وحدة كلية، ويحتاج الذكاء عندما يتخطى حدودًا معينة إلى بركة خاصة تعتمد على المؤهل الأخلاقى بالمعنى الواسع، ولا يُمكن الدفع بأن المعقولية الأخلاقية والجمالية تؤثر بدرجة أو أخرى على صياغة الحقائق المتعالية، وعلى الخيال التوقعى

بصفة خاصة وما يتطلبه من حس بالتناسب، ونقول بشكل عام إن المرء لا يجوز أن يدلف إلى محراب الحقيقة إلا طاهرًا، ويشتمل الطهر على جمال الشخصية الذى لا ينفصم عن حاسة القداسة.

والحقيقة والطهر فى الأشخاص والأشياء هما قطبا القداسة، فالشىء يكون حقيقيًّا برمزيته، ويكون طاهرًا بعمق جماله، فكل الجمال صيغٌ من النقاء الكونى، ويتطهر المرء بعمق معرفته فى نطاق الطريق الروحى، كما يتطهر باتساقه مع الحقيقة وعمق ذلك الاتساق.

والحقيقة والطهر لا يُمكن أن يُناقض أحدهما الآخر من حيث المبدأ، رغم أن التعارض بينهما يظهر فى نطاق الأرثوذكسية التراثية، كما يُمكن أن يظهر دومًا بين حاسة القداسة والحاسة النقدية، أو بين التقوى والذكاء، ذلك أن كلا العنصرين يُمكن أن يُطرحَ فى إطار صيغ ذهنية منحطة، فليست العاطفية حبًّا أسراريًّا، ولا الثقافة وعيًا مُلهَمًا، ويمكن أن ندافع عن الذكاء طوال اليوم ما دمنا لم نرَ أن الذكاء معروف بالقدرة على فهم الأمور، وموصوف بشكل ثانوى بخصائصه الذاتية، التى هى التعبير والمنطق وتراكيب الأفكار وغيرها، وهذا من نافلة المقال، ولو كان منظورنا هو الذاتية بحقيقتها الإيجابية لجاز القول بأن الذكاء الذاتى يُبرزُ صيغ فهم الأشياء، بينما يُركِّزُ الذكاء الموضوعى على فهم الأشياء بحقيقتها، كما أن هناك ذكاءً ملموسًا وآخر مجردًا بالإضافة إلى غيرها من المتكاملات، مثل الفاعلية والمنفعلية، والتميز والتركيز، ولكنها جميعا طرائق فى المعادلة

فحسب، ولذلك كانت الحقيقة أولى من الصيغ الثانوية.
ومن الثابت أن الذكاء الأصولى لا يبدو بالضرورة فى قبول الأفكار الكبرى، بل أيضًا فى القدرة على تفهمها، حتى لو رفضها بشكل عرضى نتيجة نقص المعطيات، أو نقص المعقولية العامة فى المناخ. وهناك أناس يتبنون أفكارًا متعالية نتيجة طموحهم سواء أكان ذلك بذكاء أم بدونه، لكن الذين يتمتعون بذكاء محدود، غالبًا ما يُبادرون إلى قبول تلك الأفكار أكثر من لامعى الذكاء، أو هم أكثر ليونة فى قبولها، وسواء أكان ذلك بفضل الغريزة التأملية أم بفضل غياب المباحث الثقافية، أم بها معًا. ولكن أيًا كانت درجة الذكاء، فليس عدم الفهم ناشئًا عن عجزٍ أصولىٍّ فى العقل بالضرورة، فقد يكون ناشئًا فى ميل أخلاقى فى النفس، ويبقى أن نرى إلى أى درجة كان ذلك الميل شخصيًا أم مفروضًا بما يُحيط به من عوامل، ولو نحن قارنًا متدينًا مؤمنًا منغلقًا على نفسه فى إطار فكرة جوّانية تعبر عن إيمانه بآخر لا يربو ذكاؤه عنه بل قد يقلُّ، ولكنه يتبنى الفكرة ذاتها بدافع الغرور فحسب، فإن السؤال الذى يطرح ذاته هو معرفة ما إذا كان التمسك بفكرة سامية يُساوى المعرفة، ولا شك أن هناك ظلالاً للمعرفة العقلية فى حاسة القداسة والمقدسات، وهى مما يتطلب المخافة مثلما يستلزم الحب، فالأضداد تلتقى، والدائرة التى تنفتح على الحقيقة تنغلق على النعمة والجمال.

***

وربما استحق الأمر فى سياقنا العام أن نتحدث عن المعجزات، وهى

بالضرورة تجلٍّ جوهرى، أو هى لو شئت برهان على المقدس، ومن هنا جاءت قوتها التى تتبلور فى النفوس بمجرد أن تعمل كعامل مساعد على التحول، وقد تأسست المقولة الرئيسة على كل ما يعلو عن الطبيعة، وما نتج عنها من ضرورة انبثاق ما يفوق الطبيعة فى المستوى الطبيعى، أو هو خرق العادة، ويلزم هنا أن نستوضح أولا معنى اصطلاح 'فوق طبيعى'، فيمكن أن يكون ما يُخالف قوانين الطبيعة الكونية، ولكنه لا يُمكن أن يكون ما يُخالف قوانين الكون الكلى Universe، ويعنى اصطلاح 'طبيعى natural' ما يخضع لمنطق الأمور المعتاد دون أية تحديدات، فما يفوق الطبيعة طبيعى أيضًا، ولكنه يحدث على مستوى بعيد المنال عن السببية الفيزيقية التى تنتمى إلى دنيانا فحسب، فما كان 'فوق طبيعى' فى عالمنا هو أمر طبيعى فى المقام الربانى، ومن ثم ينقض بانبثاقه فى مستوى العرضية المحدودة قوانينها، لا بطريق السببية التى تعتمدها الدنيا، بل بسببية أقل عرضية ومحدودية. فلو أن الله سبحانه موجود حقًّا وصدقًا، وليس 'قوة' سلبية لا واعية كما يدعى الطبيعيون والربوبيون، فلا مناص من حدوث المعجزات، فالتعالى والبطون كلاهما يتطلب أن يكون لهذه الآيات الربانية تجلٍّ فى تدبير الممكنات.

إن مشكلة المعجزات تتصل بالضرورة بنظرية الإمكانية، وتعتمد على مدى جهل الإنسان أو علمه، ومدى عتامة بصيرته أو شفافيتها، وسوف يُعجَبُ ما إذا كانت المعجزات ممكنة، أو ما إذا

كان يمكن تفسير إمكانيتها، ولن يملك الميتافيزيقى فى كل الأحوال تجاهل أن الإمكانية الكلية تتطلب لغزًا ظاهر التناقض فى التدخُّل المعجز، فالمعجزة كشروق الشمس، وهى سابقة الوجود فى المقام الربانى، وتجلى كعامل يعمل على انفتاح الإنسان، والشمس تشرق لأن الأرض تدور فى اتجاهها، ولكن الحقيقة هى أن الشمس ثابتة بالنسبة إلى الأرض، فالطبيعة وشاح هفهاف بيننا وبين ما يفوقنا.

إن معجزة الكون مرتسمة سلفًا فى انبثاق الحياة فى المادة وانبثاق الذكاء فى الحياة والمادة معًا، وقد يُصبح الجنس الإنسانى معجزة المعجزات، لو أن فكرة الإعجاز تنطبق على هذه الحالة، فانبثاق الوحى فى عالم الإنسان يُشكل معجزة أخرى، ويصدق الأمر ذاته على الوعى بالوجود وكل ما أضفت الروح القدس عليه من ملكات، فما يصدق على الكون الأكبر يصدق على الكون الأصغر، ولو كانت المعجزات موجودة فى خارجنا، فهى قائمة فى داخلنا كذلك، والمعجزة الباطنة فينا هى التى يتجلى فيها الحضور الربانى فى النفس، إذ يتجلى فى العرفان والنشوة الروحية والشعائر والقداسة، وكلها براهين على إمكانية انبثاق العنصر الربانى فى الإنسان وضرورته، وما كان ممكنًا فى باطننا كان ممكنًا فى ظاهرنا كذلك.

***

وحين نتحدث عن المعجزات بماهيتها، لا بد أن نحسب أيضًا لصيغها وصورها، فضلا عن أسبابها وتواترها، ولكن تواتر المعجزة أو ندرتها أمر يتعلق بالحقبة الزمنية وبكل موقف على حدة، فمن

طبيعة الأمور أن يزدهر دين بما ينبثق معه من كرامات تبقى على مدار آلاف السنين، ومن ثم تجف ينابيعها شيئًا فشيئًا حتى اقتراب رواحها فى نهاية الدورة الدينية[85]، وسوف يستحيل رسم خطوط فاصلة لهذه العملية، وسوف تندر المعجزات مع تصلب النفوس وجفاف جوهر العالم المادى، وكذلك مع اطراد قسوة القلوب، ويرتفق السببان قدمًا بقدم، وينفخ أحدهما فى الآخر بالتبادل، وتتكون 'طبقة من الجليد' تفصل بين المادة وعنصر الحياة رويدًا رويدًا حتى تنقطع النفس عن العالم المعنوى اللطيف، والذى يُحيط بها ويتخللها، ويؤدى ظهور الشك والكنود إلى صمت السماء، ويفسَّر الصمت فى مصلحة الشك. وتنفصل النفس فى دخيلة الجرم الأصغر عن الروح، وينغلق باب الروح أمام النفس.

إن المعجزات التى لا تحصى على مدار آلاف السنين، والتى يُمكن تفسيرها بالميل إلى التصديق أو 'الإيمان credulity'، أو هو 'التعطش إلى المدهش' بقوة أحوال الوجود ذاتها، قد تركت فى النفس الجمعية حنينًا إلى فردوس ينفلت، لكن المرء لا يميل إلى الاعتراف بالخسارة، لأن الفردوس لم يُفْقَدْ بكامله بعد، ويتجلى من آن إلى آخر حينما يندر توقعه، ويتوازى مع حدوث المعجزات نشأة حاسة جمعية لا يعرفها زمننا ولا يستطيع أن يتصورها، ويشعر بها المرء

٨٥ يقول الحديث الشريف «بَدأَ الإِسْلامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ».

خاصة عندما يقرأ سير الأولياء الشرقيين[٨٦]، كما أن هناك الخيال الخلاق فى الأسطورة، لكن هذه الظاهرة لا تَجُبُّ ما ذكرنا لتونا، ذلك أن كثيرًا من الروايات لا يُمكن أن تُقبل حرفيًا، لكن هناك أيضًا كثير من الروايات التى تسبق الأسطورة أو تصور حدودها، بدءًا من الأناجيل وأعمال الرسوليين فى المسيحية مثلا، وهذا مستقل عن واقعة أن المتون المقدسة تعبر بصيغة رمزية فحسب، على الأقل حينما يكون ما فى الميزان أحداثًا لم 'تسبق التاريخ' تمامًا، ويتبدى مغزى الرمز فيها بيسر وسهولة[٨٧].

***

والفارق بين موعظة عن الله سبحانه، والمعجزة التى يتجلى فيها عز وجل، هو الفارق بين القول والفعل، أو بين تجريد المذهب ومحتواه الملموس، أن الله تبارك وتعالى يقول فى المعجزة 'أنا هنا'، لكن الموعظة محدودة بتوكيد أنه موجود. والحق أنه يستحيل أن يشاء الله سبحانه 'فى الغيب' أن يُعرَفَ رغم أنه قضى بضرورة معرفته، ثم إنه لا يتجلى فى الوجود بطريقة تسمح بها طبيعته ويمكن للدنيا أن

٨٦ إن الناس قد يصرخون أو يغمى عليهم أو يغرقون فى النشوة، وأحيانا يموتون عندما تتجلى لهم 'بركة' معجزة، وربما أصابهم ذلك لدى سماعهم لقولٍ حكيمٍ أو تعبيرٍ مدهش.

٨٧ هذه هى الحال فى القصص التوراتى الذى تناول أحداثا من قبيل برج بابل، وهى قصص يمكن أن تسمى أساطير بلا بخس لمعناها، فما كان خاصية أسطورية، يسبق مغزاه وقائعه، كما أنه ينطبق على حياة النفس، سواء أكان على مستوى التربية الروحية أم على مجرد مستوى الأخلاق.

تحملها، وكذلك النفس يستحيل ألا تُدرَكَ حقيقة يستوعبها الفكر بشكل غير مباشر، وتفرض على العقل 'ضرورات حتمية'، ولا تُدرَك مباشرة بالقلب لتبرهن على حقيقيتها وحضورها فى التجربة الإنسانية.

إن الإدراك القلبي يتحقق بالعرفان، وهو توحيدى يبقى منفصلا عن غايته بدهيًا، وكذلك بسر الإيمان الذى هو إمكانية توقع الأحداث فى غيبة محتواها، أى إن الإيمان يستحضر محتواه بقبوله من قبل أن يُدرَك على وجه صحيح. ولو كان الإيمان سرًّا فذلك بموجب أن طبيعته لا يُمكن التعبير عنها، فتصبح عميقة غامضة، فلا يسهل التعبير عن بصرٍ أعمى وعمًّى بصير.

إن القرآن الكريم يُزجى إلينا بإصرار أشد من التوراة صورة الرسول الذى يُبشر برسالته، وصورة الذين أنكروها، فيعاقبهم الله سبحانه على كفرهم بها، ويجزى الذين آمنوا بما عملوا خيرًا.

وقد انصب اعتراض المكذبين بالعرفان agnostics وغيرهم من أهل الشك على أمر بسيط، وهو أن الناس يستحقون العذر نفسيًّا على إنكارهم للرسالة، فالوثنيون من الأعراب لهم الحق إنسانيًّا وتراثيًّا فى الاعتقاد بحقيقة أربابهم وكفاءة أصنامهم، ولا مسوغ عندهم لتصديق الأنبياء الذين يحاجُّون تراثهم ومعهودهم. وحتى بافتراض أن المعجزات تترى، فإنها لا تصل إلى برهان يزيدُ على إعجاز السحر، والحق أن المحدثين يُنكرون تلك الأعاجيب السحرية كما يُنكرون المعجزات، لكنا نذكر حجتهم حيث إن رأى المحدثين هو أن المعجزات لا تبرهن على شىء حتى 'لو حدثت'، إذ إنها أمور محدودة التواتر[٨٨]، وكذلك قالوا إن الفرِّيسيين لم يكن لديهم مسوغ لقبول رسالة المسيح عليه السلام، بل كان لديهم ما يُبرر رفضها، وهذا أمر صحيح جزئيًّا باعتبار رشد الموسوية من ناحية، وباطل جزئيًّا باعتبار خصائص نبوة المسيح عليه السلام.

٨٨ ليس هذا هو الأمر على الحقيقة، فالمعجزات تتطلب سياقا من الواقع يجعل منها أمرا لا يمكن تقليده، وإلا ما كان لها مسوغ للوجود، ثم إن السحر أبعد من أن يستطيع تزييف كل المعجزات، مما يخيِّبُ الحجة إلى حد بعيد.

وفيما يتعلق بالأعراب الوثنيين، فإن اعتذار المحدثين عنهم هو أمر سهل عند من لا يُؤمن بشيء ولا يعلم شيئًا عن الطبيعة الكلية للإنسان، ولا يحسب لأنه لو كان المكِّيون وغيرهم من البدو قد تمسكوا بعاداتهم عنادًا، فلم يكن ذلك لأسباب خالصة النية ولا سديدة المنطق، بل كان ما يُسمونه دينًا، والذى لم يُرشدهم إلى الحقائق الأخروية، يُغازل تعلقهم الانفعالى بالدنيا وحبهم القصرى لطيّبات الأرض[٨٩]، وقد منعهم ذلك التعلق وذلك الحب من إدراك أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن رجلا عاديًّا، وأن رسالة التوحيد وخلود الروح الإنسانية تستحق أعلى درجات الاعتبار، كما منعهم من استشعار كون هذه الرسالة فى جوهر قلوبهم.

إن الإنسان لن يملك أن يتساءل عن مصداقية الدين بشكل مشروع ما لم يكن هو ذاته صورة للحقيقة، وبالتالى متسقًا مع 'الحق' جل وعلا، ولا يُمكن للمرء أن يحكم على الحق بمقياس الباطل، ولا أن يحكم على المقدس بمقياس الدنيوى، ولا أن يحكم على الرسالة من خارج التشوف إلى توقعها، وهو تجلٍّ لطبيعة الإنسان الربانية الأولانية. وتختلف الأديان من حيث وجهة نظرها وتعبيرها عن الحقيقتين الأصوليتين أى الله جل جلاله والخلود، لا بوازع وظائفهما فى

٨٩ يتردد فى القرآن معنى الآية الكريمة ﴿إِذَا تُتلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ القلم ١٥، وهو ما يبرهن على أن أديان الأعراب كانت فسوقًا عن دين الأولين، وقد ذكرت آيات كثيرة أن الأعراب لم يؤمنوا بخلود الروح ولا بالبعث، فى حين كان أسلافهم يؤمنون بها.

فصل الإنسان عن الدنيا وعن الأنا حتى ترشداه إلى الآخرة وإلى الله سبحانه وتعالى، ولو كان النفسيون psychologists يتفقون مع قدامى الوثنيين، فذلك لأنهم يرون أنفسهم فيهم، ولا يفقهون من أمور الوثنيين ولا من أمور أنفسهم إلا النزر اليسير.

إن الإنسان الذى شاءت القدرة الربانية أن تبعث إليه بالرسالة[90]، لا بد أن يتعرف فيها على أفضل ما فى نفسه، ولا يُمكن أن يفلت ذهنيًا وأخلاقيًا من حقيقة دعواها بأكثر مما يستطيع أن يفلت من حقيقة وجود قلبه.

ويكمن فى كل تلك الاعتبارات بدهيًا، أن المواجهة بين مؤسسى دين أو رسلهم المباشرين، وبين أتباع الوثنيات أو الأديان التى وهنت أو شاهت، ليست مسألة المواجهة بين الرسوليين، والفيثاغوريين مثلا، ولا هى مواجهة بين مبشرين محدثين وبين قبائل بدائية، ناهيك عما وقع من صدام مخجل بين الغزاة conquistadoras وهنود بيرو والمكسيك، وهى دائمًا حالات إشكالية بطرق شتى، حتى فى تلك السياقات، إذ تتكرر الأحداث بشكل أصولى ومشروع، حين يكون هناك قديسون يُبشرون[91]. وباختصار، إننا نتحدث عن الرسالة

٩٠ لو أن رسالة قد توجهت إلى قوم بأعينهم، فهى تتجه كذلك إلى الإنسان بما هو من حيث المبدأ، وسوف يكون توجهها ملموسا نحو إنسان بعينه، يعيش خارج العالم الذى قدرته المشيئة للرسالة، «فلا يحتاج الأصحاء طبيبًا بل المرضى» مرقس ٢: ١٧، ومن ناحية أخرى قال لهم «اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» مرقس ١٦: ١٥.

٩١ من المعلوم أن معظم الهنود الحمر قد اعتنقوا المسيحية جبرًا، وحتى لو كان الأمر

لا عن الأخلاط البشرية التى تحجب العقل عن الوجود.

***

لقد كان مقدرًا للإسلام فى مولده أن يُواجه قدرًا كبيرًا من الوثنية، ولكن ذلك لم يكن مقدرًا للمسيحية، والتى واجهت فى مولدها دينًا رشيدًا قائمًا بذاته، ولكنه كان قد انحط من أكثر من جانب[92]، إن لكل دين شِقين، أولهما واجب الوجود، وهو الذى لا يُمكن إلا أن يكون، وثانيهما ممكن الوجود، وهو الذى قد يُوجد وقد لا يُوجد، أما الهرطقة فهى ما يجب ألا يُوجد، ولا تتوافق بالتالى مع مقاصد الدين. والشِّق الأول هو العقيدة dogma، والثانى هو تفسيرها، فالدين الموسوى قطعًا ينتمى إلى الشِّق الأول كعقيدة، أما العدد الهائل من التفاسير والحواشى الكهنوتية فجميعها من الشِّق الثانى الذى يُمكن أن يكون أو لا يكون، وهو ما يناهز القول بأن ذلك الدين مع تمسكه بالعقيدة على مستوى الرشد الأرثوذكسى قد تحدد صوابًا أو خطأً بالميول الإنسانية[93]، ونجد من حيث المبدأ أن هناك أرثوذكسيتين، إحداهما معصومة والأخرى إشكالية، أو على وجه

كذلك، فقد قال لنا أحد أتباع الدين القديم إن موعظة الجبل من أجمل المواعظ التى يمكن أن توجد، ولا يرى معظم المسيحيين منهم ضيرًا فى اتباع تعاليم الدينين معًا، فالقديم يبدو لهم برهانًا على ذاته، والجديد بواقع شخصية المسيح عليه السلام التى لا تُقَاوَم.

٩٢ راجع مقالتنا 'الهامش الإنسانى The Human Margin'، مجلة دراسات الأديان المقارنة Studies in Comparative Religion، عدد صيف وخريف ١٩٧١.

٩٣ هو ما حدا بالمسيح عليه السلام إلى أن يتحدث عن 'الآراء الإنسانية' حتى لو كانت 'تراثية'.

الدقة إحداهما ثابتة أو ذات معقولية عالية، والأخرى قد انبنت على 'وضع النقاط على الحروف' و'شق الشعرة' فى المواعظ.

والمسيح عليه السلام قد ألقى اللوم بدهيًا على العقلية الانفعالية للفرِّيسيين[٩٤]، ثم على تفاسيرهم الإشكالية للناموس الموسوى، والتى تمخض عن إلغاء الناموس ذاته، وكان عليه السلام يقصد أن يضفى على الناموس صورة باطنية جديدة بالشعائر التى قد تتطلب جهدًا، ولكنها سوف تكون أهون ثقلا، ولذا كان مقصده التجديد وليس المحو. وقد كان عليه السلام بالنسبة إلى رسوم الفرِّيسيين أستاذًا للناموس، وكان بالنسبة إلى الرشد اليهودى نبيًّا مرسلا بالشريعة، وهكذا كان مستقلا عن أية أرثوذكسية بعينها وعن أية 'صورة' خاصة، ولكن ليس عن الرشد بماهيته ولا عن 'الروح'.

وقد كان من أشد العوامل وقعًا على اليهودية فى زمن المسيح عليه السلام، ما جرى من شقاق بين الفرِّيسيين والصدوقيين، أو بالحرى بين عنصرى الضلال والرشد، فقد تمسك الفرِّيسيون بتفسير التوراة حسب حرفية موغلة وبشكل متحيز للصورية والظاهرية وحتى السطحية فى بعض الأحوال، ولكنهم فى الآن ذاته قد

٩٤ ذلك حتى من وجهة نظر معظم الأرثوذكسيات اليهودية، وليس هناك من يستطيع التيقن من أن 'الكتبة والفرِّيسيين' لم يستحقوا اللوم، رغم أنهم مضطرون إلى الاعتراف بأن أسلافهم قد استحقوا الأسر البابلى، وقد كان البراهمة فى زمن بوذا قد انحطوا، ولا يجد الهندوس غضاضة فى الاعتراف بذلك دون أن يضطروا إلى إدانة طبقة البراهمة، ولا إلى إنكار مذهب البراهمية بالتالى.

جعلوا الدين متاحًا للمؤمنين، أما الصدوقيون الذين كانوا أساسًا من الكهنة والصفوة، فقد تمسكوا بتراث 'المعبد' الذى يناهض تفسير الفرِّيسيين، وقد كان فى نظرهم شديد التحرر والتعقيد، ولكنهم طرحوا أفكارًا تتضمن فسوقًا فى مسألة الأخرويات، ومنها إنكار تأويلات التراث الشفاهى، أى المشناة[95]، كما أنكروا خلود الروح[96] وبعث الجسد ووجود الملائكة، وتكتسب هذه الحقيقة ثقلا أعظم نظرًا لأن الصدوقيين كانوا أصحاب السلطة فى المعبد. ويعنى تزامن هذين العاملين أن الموقف اليهودى حيال المسيح عليه السلام، لم يكن تمامًا موقف دين متجانس رشيد، وأن الكنيسة الوليدة كانت واعية لذلك على أقل تقدير.

إن المنطق الخالص البسيط أمر، وعلوم الفقه والدلالة أمر آخر، فالأول يعمل على أساس من الحقائق والمفاهيم، ويعمل الثانى على أساس معانى الكلمات، ومن ثم الانفعالات، حتى يعمل أيضًا على أساس المصالح الشخصية. ويبدو معاصرو المسيح عليه السلام وقد انخرطوا فى سلك الثانى لا الأول، وهو ما يُفسر عَوَزَ الصدوقيين

٩٥ وقد كان التراث الشفاهى بداهة لا يشترط تسجيلا فى الكتب فى قابل الزمان بأكثر مما يشترط التداول الشفاهى لها.

٩٦ ليس لنفى الخلود مسوغ فى التوراة بالطبع، بل قد «سار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه» التكوين ٥: ٢٤، «... ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم» تثنية ٣٤: ٦، أى قبر موسى عليه السلام، وقال صموئيل لشاؤل «لماذا أقلقتنى بإصعادك إياى؟» صموئيل أول ٢٨: ١٥ و«فيما هما يسيران ويتكلمان إذا مركبة من نار وخيل من نار ففصلت بينهما، فصعد إيليا فى العاصفة إلى السماء»الملوك الثانى، ٢: ١١.

إلى برهان منطق لاتباع ناموس دينى دون إيمان بالآخرة، فضلا عن لامنطقية الفرِّيسيين فى احتمال الصدوقيين فى المعبد[٩٧]، وكان أحرى 'بأساتذة الناموس' قبل أن يدينوا المسيح عليه السلام أن يصلوا إلى اتفاق حول رشدهما معا[٩٨]، وحيث إنهما لم يتفقا فيبدو أنه كان عليهم أن يتعلموا الكثير منه عليه السلام حتى من وجهة نظرهم، ولكان عليه السلام فى هذه الحالة 'السيد' فى هيكل اليهودية[٩٩]، وهناك أيضًا فى سياق الطرح ذاته جماعة ثالثة هى 'جماعة الجوهر' الذين كانوا بلا شك ورثة القباليين، والذين كانوا قريبين من روح عيسى عليه السلام بشكل بيِّن، ولكنهم لم يتنصَّروا رغم ذلك، وهو ما يثير على

٩٧ وقد كان احتمالهم للصدوقيين راجعًا إلى أنهم هم أيضا يؤمنون بحروف التوراة، حتى لو أنكروا الأخرويات، فالتوراة لا تحدث عنها، ولو أنها كانت تفترض حقيقتها جوهريًا، حتى لا تبدو عبثية. ثم إن ذلك السكوت، أو تلك الدورانية النسبية للتوراة، لا تمنع أن تكون المشناة فصيحة التعبير، وإنكار المشناة كما فعل الصدوقيون إنكار للتوراة ذاتها.

٩٨ فحينما سمح المسيح عليه السلام لحوارييه ألا يغسلوا أيديهم قبل الطعام، لم يكن يُحدِثُ جديدا، فقد كان يتفق مع الصدوقيين الذين كانوا يرون أن ذلك اختراع من عند الفرِّيسيين.

٩٩ لو كان تهويد المسيحية ممكنًا، فكذلك تمسيح اليهودية، والحق أن هناك يهود مخلصين يقبلون عيسى عليه السلام نبيًّا لبنى إسرائيل، ويعزون المذهب المسيحى إلى جوَّانية لم تُفهَم، ودون أن ينسوا أن نبوءات أنبياء بنى إسرائيل كانت صورًا سابقة لنبوءات المسيح عليه السلام، «ويل للذين يقضون أقضية البُطل وللكتبة الذين يسجلون جورا...»إشعيا ١٠ :١، «لأن شعبي عمل شرَّين، تركونى أنا ينبوع المياه الحية لينقروا لأنفسهم آبارا، آبارا مشققة لا تضبط ماء» إرميا ٢ :١٣، وحقيقة أن هذه الآيات تخاطب معاصرى الأنبياء القدامى، لا تمنعها بأى طريق كان من الانطباق على معاصرى المسيح عليه السلام، كما تنطبق على الإنسان بما هو فى أى عصر ومن أى أصل.

المستوى النظرى على الأقل، مغزى الآية الإنجيلية «الأصحاء لا يحتاجون طبيبًا».

وهناك ملاحظة تفرض نفسها على هذا السياق، وهى أن اتهام اليهود 'بقتل الرب' ليس أقل عبثية من تبرئتهم من قتل عيسى عليه السلام بحجة أن أقلية منهم كانت مسئولة عن ذلك، وبعيدًا عن حقيقة أن الرب لا يُمكن أن يكون موضوعًا للقتل، فإن اليهود لم يعترفوا بربوبيته، ثم إن ما يهم حقًّا لم يكن معرفة الأشخاص الذين أدانوا عيسى عليه السلام بل حقيقة أن غالبية اليهود يعتقدون بعدالة إدانته التى تُعد من المنظور المسيحى مسئولية جماعية، ناهيك عن آراء التلمود التى لا يُمكن أن نطالب المسيحيين بالتهوين منها، ونحن أول من يُقر بأن الموسوية لها الحق فى البقاء، وقد كان ظهور الإسلام برهانًا غير مباشر على ذلك بشكل تناقضى، ولكن من اللازم أن نرى الحقائق بما كانت عليه، وأيًّا كان ما يعتقده المرء لا بد وأن ينبنى عليها، وهناك أمر مؤكد وهو أن المرء لن يصل إلى الخلاص بكراهية أحد أيًّا كان، ولكنه ينجو بحب الله عز وجل، حتى لو شاب ذلك الحب ظلم ظاهرى نتج عن سوء فهم غير مقصود، وهو ظلم نضعه بين قوسين وليس على وجه التحديد.

ومن الناحية الذاتية فالمرء لا يستطيع النكوص عن رسالة دينية لسببين، أحدهما إيجابى والآخر سلبى، فيمكن للمرء النكوص عنها بدافع حب الحقيقة بصورة مخصوصة، ويستطيع رفضها بدافع

الكراهية للروحانية الحقة والاستبطان والزهد، أى بموجب دنيويته، وقد كان ذلك حال غالبية معاصرى عيسى عليه السلام، والذين أقاموا بين أنفسهم وبين الله تنزه وتعالى صيغة من التعايش modus vivendi فى حماية مظاهر الاستقامة الصورية، فالله سبحانه على الحقيقة يُحِبُّ أن يُحطم الصور أو القشور التى تغلف الأشياء أو يُجددها، فهو يُريد قلوبنا ولا تسره أعمالنا فحسب، وقد كان جُلُّ إصرار المسيح عليه السلام يدور حول هذا المحور، وقد كان ذلك بقوة زائدة فى رأى 'الأرثوذكس' وليس بالقوة نفسها من منظور احتياجات الناس.

وعلى كلٍّ فلو كانت أوروبا لا حاجة بها إلى مسيح، فلا حاجة بإسرائيل إلى عيسى، وقد شجب بوذا الفيدا لكن البراهمة قبلوه باعتباره وليًا 'أفاتارا Avatara'، ولم يشجب المسيح عليه السلام التوراة، وكان يُمكن للوسويين أن يقبلوه بشكل أسهل كنبيٍّ، ويبدو أن المسيحية قد خدمت اليهودية بشكل غير مباشر، مثلما خدمت البوذية البراهمية، لا بمعنى النفوذ المذهبي بالطبع بل بمعنى أن 'الوحى الجديد' كان 'عاملا مساعدًا' للقديم بحيث يصير كلاهما ذاته حقًّا مرة أخرى، ولا شك أن ذلك سوف يكون بإضافات مخصوصة.

***

وتمثل المسيحية عند اليهودية وكل الأديان الأخرى مجالًا للأمور التى قد تكون أو لا تكون، ونجد بوادرها عند القديس بولس،

والتى أصبحت فيما بعد أكثر جلاءً عند الآباء الأوائل وفى المجالس وعند عظماء اللاهوتيين، ويبرهن على ذلك الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية، ولو سلم المرء بمشروعية كل طائفة مما كان مطروحًا، فلن يعدو نطاق الممكن الذى قد يكون أو لا يكون، وليس الجوهرى واجب الوجود.

وقد دشن القديس بولس حركة 'تفريغ المسيحية من اليهودية'[١٠٠]، ويمكن للمرء أن يتصور مسيحية مخلصة للتعاليم الأصولية لموسى عليه السلام، وهذه المسيحية لا تزال تعيش فى الواقع، ولا شك أن 'أوْرَبَة' المسيحية كانت تقديرًا ربانيًا بالمعنى الإيجابى، وهو ما يُشير إليه دور الروح القدس الذى وعد به المسيح عليه السلام، ولكنها كانت ربانية فحسب من حيث إنها قد ألقت شعاع ضوء يهودى على الدين الجديد[١٠١]، وقد كان ممكنًا للمسيحية من حيث المبدأ أن تبق فى اليهودية كى 'تتهود' جوّانيًا، لكن القول بأن الرسالة المسيحية كانت مقدرة كدين مستقل عن الدين الذى نشأت منه، يلزم أن نعزو إليه ضرورة أكثر من مجرد الإمكانية البسيطة، ولا نملك الإسهاب طويلا عن 'التبلورات' اللاهوتية والشرعية، فلو كان رسل المسيح

١٠٠ لقد كانت التفاسير الأحادية المستفيضة 'للناموس القديم'، إضافة إلى سوء تفسير مفهوم الجماع، تُستق من الحواريين لا من الإنجيل، وقد كانت مسألة انتصار للمنظور البهاكتى من ناحية، ومن ناحية أخرى انتصارا لأخلاقية تميل إلى الندمية penitential morality لا إلى الاجتماعية، وأقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية.

١٠١ هذا للقول بأن تدخل الفارقليط Paraclete لم يكن ضروريًا لو لم تكن العناية الربانية قد قدرت التوسع الغربى للمسيحية.

قد استفادوا من إلهام الروح القدس بدرجة فائقة، فإن ما تلاهم من أحقاب قد انتمت رويدًا رويدًا إلى 'الهامش الإنسانى'، ولم تنقطع الروح القدس عن الحضور، فهى مضمونة، ولكنها مباشرة وتحسب 'للميول' الإنسانية على أساس ما أمكن اكتسابه وعلى ما كان صمديًّا.

ولنأخذ على سبيل المثال مسألة البابوية، والتى نجد فيها أنفسنا فى خضم ما يُمكن أن يُقال عنه 'أرثوذكسية نسبية'، تُخوِّلُ للإنسان حق اتخاذ 'وجهات نظر'، وبالتالى اختيارات بمسوغات نسبية، لكنها قابلة للإحلال من حيث المبدأ، ولا شك أن البابوية ضرورية ولازمة، أو هى محتومة فى العالم اللاتينى وما اتبعه من عوالم، ولكن الحقيقة أن مجموع صفات النبى والإمبراطور التى تتوشح بها البابوية هى سيف ذو حدين، ولم يُخطئ اليونانيون عندما حكموا على هاتين الوظيفتين بأنها لا تناسبان خليفة القديس بطرس، كما يُبرهن التاريخ إلى حد كبير على صحة رأيهم[١٠٢].

***

١٠٢ يفسر اليونانيون كلمات المسيح عليه السلام قرب بحيرة طبرية لبطرس الرسولى، على أنها 'تصالح' بعد أن أنكره ثلاثًا، والتى قد صدرت عن ثلاثة أسئلة من المعلم السماوى، كما يمكن الظن أن ذلك الإصلاح قد محا ظلال اللعنة retro Satanas التى صبها عليه المسيح عليه السلام على أعتاب الآلام، ولا ينكر أحد أن بطرس قد استفاد مكانة معينة، لكن 'الحوارى المحبوب' كان يوحنا، والابن بالتبنى لمريم عليها السلام، بينما القديس بطرس هو المدبر العظيم للكنيسة، وهو ما يبرهن على أن هذه المكانة لم تكن مطلقة بحال، ولا مسوغًا لانتهاكات البابوية، والتى كانت النهضة أفدح نتائجها، ومن ثم رد الفعل اللوثرى، وسيطرة المحدثين على الكنيسة فى زمننا.

وقد أشرنا سلفًا أن حالة الأعراب الوثنيين وأسبابهم التى دعت إلى رفض الرسالة الجديدة، كانت من طبقة انفعالية دنيوية وليست روحية، أما حالة قدامى الأوروبيين الذين صُنِّفوا كوثنيين بدورهم بمسوغات أهون كثيرًا من دواعى تصنيف الأعراب، فقد كانت حالة إيجابية من حيث قيامها على قيم تراثية وفكرية أولانية، وهو ما لم يتوفر لقدامى الأعراب[١٠٣]، وكانت سلبية بالمدى الذى أنتجت به حب الدنيا، وكذلك الدنيوية بكل ما حوت، وقد كانت مقاومة الفلاسفة للمسيحية سلبية حينما كانت وجهات نظرهم عقلانية ودنيوية، ولكنها كانت إيجابية حينما كانت وجهات نظرهم معرفية حقًّا sapiential، وقد اختلطت وجهتا النظر لغموض البيئة المحيطة[١٠٤]. ولو جاز أن نتمثل من الهندوسية فكرتى المحبة والعرفان أى بهاكتا وجنانا، فسوف نقول إن الصدام بين المسيحية الوليدة وبين العالم اليونانى الرومانى كان صدامًا بين محبة فى قمة حيويتها، وبين عرفان فى غاية انحطاطه، باستثناء الأسرارية الروحية والأفلاطونية الجديدة.

أما عن الأرسطوطاليسية فيمكن أن نحدد الاعتبار التالى فحسب، فأرسطوطاليس يعرف فن التفكير بحذق وسلامة، ولكنه يُجبر المرء

١٠٣ ذلك فيما عدا الحنفاء الذين حافظوا على دين إبراهيم التوحيدى وإسماعيل عليهما السلام، وقد قبلوا الإسلام بلا مقاومة، أما الأعراب الوثنيون متعددو الأرباب، فلا يصح أن يغرب عنا أنهم لا أساس لهم فى أى تراث، ولم تكن أديانهم إلا تلفيقًا واستعارة للأرباب، وكان عندهم أصنام لها أصول تاريخية وتجريبية.

١٠٤ وقد كان غموض الرواقية سائدًا فى تلك الحقبة.

على كثير من التفكير على حساب الحدس، ولا شك أن القياس مفيد ولكن فى حدود ضرورته فحسب، وشريطة ألا يتخذ شكلا منظوميًّا يسحق القدرة على الاستقراء والعرفان فضلا عن اشتراطه استحالته ضمنيًّا، وكما لو كان على المرء أن يتلمس دومًا حتى يفقد البصر، أو كما لو كانت معرفة فن من الفنون تفرض استخدامه بلا هوادة حتى ولو فى غير موضعه، أو كما لو كان الفكر قد خُلِق لمصلحة المنطق لا المنطق لمصلحة الفكر.

إلا أن الشعوب السامية والشعوب التى تبعتها هم طوعيون بالسليقة والتكوين، أى إنهم من النمط المندفع الذى يميل إلى الإلهام من الأعلى لا إلى الوعى من الباطن ab intra، وكانوا بحاجة إلى اليونانيين كى يُعبروا عن أنفسهم، وأحيانًا كى يتعلموا الجدل، والكاتب فى الشعوب السامية على استعداد للانجراف فى إنشاء موضوعه إلى الدرجة التى يفقد فيها وعيه بالأوليات المتجانسة للموضوع الذى يُعالجه، ناهيك عن تجانس معالجته، وهو كذلك بدرجة أكبر نظرًا لأنه يُفكر فى إطار ارتباط الأفكار والرؤى المنفصلة، والفكر الصحيح أو لنقل المنطق ببساطة هو الذى يضمن الإلهام بفضل مبدإ التشاكل شرط أن يحتكم إلى معطيات كافية، وهو مرافق لموهبة التعقل المُلهَم intellection قدمًا بقدم.

***

ويرى غير المؤمنين أن العبثية التى تتضمنها المتون المقدسة هى المسئولة عن قلّة مصداقية الرسالة، ورغم أننا قد تحدثنا مرارًا عن

هذا الخطإ الناشئ عن القراءة المتعجلة، فإننا لا نملك إلا العودة إليها فى هذا السياق، فمن اللازم أولا أن ننظر إلى المتون المقدسة فى كليتها، وألا نتناوم بانحراف بصرى تام كى ننشغل بإشكاليات متشظية، وهى على كلٍّ طريقة الشيطان فى النظر حتى يبخس جبلا بموجب شرخ، أو على العكس يمتدح شرًّا بموجب قطرة متوقعة من الخير، وحين ننظر إلى المتون المقدسة فى كليتها، نجدها تفصح عن قيمتها الكلية وصبغتها فوق الطبيعية لكل من لم يَغْمَ بالتحيزات، وكل من استطاع الحفاظ على حساسيته الإنسانية لجلال المقدسات.

ولا شك أن جلال أسلوب الكتاب المقدس والمتون الفيدية يُمكن أن يُقَلَّد، وتنضح الآداب الدنيوية بمثل هذا التقليد الناجع، ولكن ما لا يُمكن تقليده هو عمق المعنى والبهاء الربانى الذى ألهم المتون الحقيقية.

ولكى نحكم على فقرات من المتون التى تبدو إشكالية من الوهلة الأولى، لا بد أن نألف التفاسير التراثية، فالتوراة لها تفاسير رابينية وقبالية تحلُّ غوامضها وظواهرها الأخلاقية. ولكن ليس من اللازم أن نرجع إلى مكاشفات المفسرين فى حالات كثيرة، حيث إن المغزى الحقيق كامن فى طبيعة الأمور، ففى قصة يعقوب وعيسو على سبيل المثال، يكفى أن نعرف قوانين معينة فى لعبة الوهم مايا حتى نمهد عوائق الكبوات، وسوف يجد القارئ الذى لا مرشد له غرابة على الأقل فى أن يخدع يعقوب أباه إسحاق عليهما السلام، بأن يَمْثُلَ أمامه باعتباره عيسو بإيعاز أمه رفقة، ولكن بإرادة يعقوب كذلك

ولم يكن هناك دافع لا أخلاقى، بل كان صراعًا بين المستويات، حين تجرى مشيئة ربانية بعينها على خلاف الموقف الاجتماعى، فرغم أن عيسو كان الأكبر سنًّا، فمن الواضح أنه لم يكن جديرًا بحقه فى ميراث أبيه، وإن كان هناك خديعة فقد كانت فى قول يعقوب «أنا عيسو بكرك»، وكان يعقوب يعنى «أنا من كان يجب أن يكونه عيسو، ولكنه لم يقدر»، ولذلك قال «أنا عيسو» بما معناه «إننى عيسو الحقيقى»، وإن كان هناك خطأ فهو خطأ إسحاق الذى كان يُفضل الابن الأكبر بشكل أعمى رغم عدم جدارته[105]، وقد أقر إسحاق فى نهاية الأمر بحق يعقوب فى الميراث، وكانت أمه على صواب[106]، ويرى الرابينيون أنه كان على يعقوب أن يُكفِّر عن زيف مظهره بكل ما عاناه فيما بعد خاصة على أيدى أبنائه، مثله مثل سليمان عليه السلام، والذى كفَّر عن آثام ظاهرة، فى حين كان باطنها لا لوم عليه جوَّانيا[107].

١٠٥ وربما كان الدافع إلى ذلك التفضيل، راجعًا لصفة خاصة تميز بها عيسو، وكان إسحاق يعظمها فيه لأسباب تتصل بالتكامل، أو كان بموجب قانون ميراث الابن الأكبر primogenture فحسب، وكان قانونا مقدسًا عند قدماء الساميين، وتلك الحالة تناظر موقف أبى بكر فى إنكار حق فاطمة فى ميراثها رضى الله عنها لأسباب شرعية على عكس المعهود فى مستويات أخرى.

١٠٦ وقد قال إسحاق قبل أن يبارك يعقوب «رائحة ابنى كرائحة حقل باركه الرب» التكوين ٢٧:٢٧ ويقول كتاب ظوهار، إن المرجع هنا ليس رائحة رداء عيسو، ولكنه عبق الروحانية فى يعقوب، ولذلك باركه إسحاق، فقد كشف عبيره عن 'الابن الحق' أيًا كان اسمه.

١٠٧ والتوراة التى تمثل الناموس من حيث الأخلاقية، تلوم سليمان عليه السلام على بناء معابد لأرباب زوجاته الأجنبيات، ولكنها تضيف أن سليمان رقد مع آبائه، وهى عبارة

وحينما نقرأ فى التوراة أن قابيل عرف زوجته، فقد تجوس 'العقول النقدية' فى التساؤل مِن أين أتت؟ فقد كانت المرأة الوحيدة المعروفة فى تلك الآونة هى حواء عليها السلام، فخَلَصوا على عَجَل ودون التحلى بحاسة التناسب إلى أن التوراة كتاب لا يصح أن يُؤخذ بجدية، وكذلك الدين الذى جاء به. والحق أنها مسألة تعبير اختزالى ellipsis يكثر مثله فى المتون المقدسة، ويتردد فى معظم حالات تداول التراث الشفاهى أو التفاسير الملهَمة، أو ربما جاء من تراث أجنبى مواز له، وهو ما يُقدم مفتاحًا للغز التعبير. وفى حالة زوجة قابيل نرى أن التراث العربى هو الذى يحل اللغز، وربما كان متسقًا مع تراث يهودى أقدم، إن قابيل وهابيل قد ولدا ولكل منهما أخت توأم، وقد كان هابيل أقوى وأفضل من أخيه، لكن أخت قابيل كانت أجمل من أخت هابيل، ولذلك أراد قابيل أن يتزوج أخته التوأم، ولكن مبدأ قرابة الدم يتطلب اختيار شريك أبعد فى القرابة، وقد قدم هابيل أخته التوأم إلى قابيل باسم الله، ورفض قابيل، فأُلهم هابيل بفكرة الاستخارة، فإذا لم يقبل الرب قربان قابيل، فعليه أن يخضع للعرف، وما حدث بعد ذلك معروف، وسوف نضيف أن هذه القصة بعيدة عن أن تكون عبثية، ولكنها تبلور رمزى بموجب

تُقال أيضا عن داود عليه السلام، وتشير إلى الرضوان الذى لقيه بعد الموت، وسوف يكون الشك فى الخلاص مناقضا لنبى ضمت التوراة كلماته، ولو كان هناك اختلاف فى الرأى على مسألة سليمان، فقد كان صراعًا بين مستويات مختلفة، وليس عن غموض يكتنف المستوى ذاته.

هندستها وعلاقاتها التبادلية.

وهناك إشكالية أخرى فى المتون المقدسة، نأخذها من القرآن ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاً هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ ٨٤ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ٨٥ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام ٨٤-٨٦ وسوف يهتز القارئ الذى لم يتحسب للمفارقات الزمنية ولا لإسهاب التعبير عن معنى واحد، ومن المهم أن نعلم أن عبارات المديح لها هنا وظيفة بعينها فى التصنيف، وأما عن المفارقات الزمنية التى تتناولها الآيات الكريمات، فنجد المفاهيم العامة 'للهدى'[١٠٨]، و'الإحسان'[١٠٩]، و'التقوى' و'الفضل'[١١٠]، والتى تتخذ معنى خاصًا يذهب بتأثير الإطناب فيها، ولكن لا حاجة بنا إلى المضى أبعد من ذلك فيما يتصل بشخوص الأنبياء عليهم السلام[١١١]، ويكفى المثل القرآنى فى تصوير

١٠٨ المعنى هنا فى منظور التوحيد السامى يتعلق 'بالهداية الأولانية' أو 'الأصولية' أو 'المبدئية'.

١٠٩ يشتمل الإحسان على المعنى الذاتى 'للصدق'، فلو كنا لا نرى الله سبحانه فهو يرانا، والمعنى الموضوعى هو 'العمل الذى يجب خيرا'، وكان ذلك الخير عند داود وسليمان عليهما السلام، هو تأسيس الملك اليهودى وإقامة المعبد، وحين يُذكر هذان الملكان قبل من سبقهما، فربما كان ذلك بموجب رقيهما الأسرارى والجوانى، والذى عبرت عنه المزامير ونشيد الأنشاد.

١١٠ يتخذ اصطلاح 'الفضل' هنا معنى 'النجاح' أو'المجد' فى التعامل مع الابتلاء الربانى.

١١١ لابد أن نتذكر أن القرآن الكريم يقوم على التوراة كما يقوم على التراث العربى والتلمودى.

ذلك، فالتعابير المقدسة تبدو غير ذات أهمية، أو حتى قد تبدو عبثية لكنها تخفى المعانى المنضبطة المعقولة فى طياتها.

ولكن هذه الدقائق فى التعبير هى أمور صغرى قياسًا إلى الدورانية العقدية التى تشتمل عليها المتون. وقد قال ترتوليانCredibile quia ineptum est [١١٢] إن الإيمان اعتقاد بالمستحيل، وهذا للقول بأن فقر التعبير الواضح غالبًا ما يكون آية على ما يفوق الطبيعة، أو هو مقياس الدورانية فى التعبير، ويؤدى بالتالى إلى غنى المعنى الضمنى، والذى قد لا يصلح فيه التعبير اللغوى جزئيًا. ولنذكر كذلك مثلا من مسألة الخلود والحياة الأخرى، والتى قد تكون مباركة فى النعمة أو غير ذلك، أولاً، الفكرة بأن شيئًا كان له بداية يُمكن أن يكون بلا نهاية، ثم ثانيًا، الفكرة بأن سببًا محدودًا يُمكن أن يتمخض عن نتائج لا محدودة. والمفهومان كلاهما دورانى، ويمكن أن نشير إلى الصلات المسكوت عنها، وقد قمنا بذلك من قبل، ولكن من المهم هنا أن نشير إلى أن هذه الأفكار تُطرح بطريقة ذات كفاءة وفعالية من حيث موقف الإنسان بين العرضية والمطلقية، وكذلك لنتذكر أن العقائد الأخروية تخاطب النظر الأخلاقى والوجودى أكثر مما تخاطب العقل أو المعقولية العامة.

***

١١٢ وقد صيغت فيما بعد Credo quia absurdum، ومن العجيب أن المفسر الشنتوى 'موتورى نوريناجا' قد عبر عن نفسه بطريقة مشاكلة حين قال «فمن ذا الذى اخترع هذه القصص العبثية التى لا تصدق إذا لم تكن حقيقية؟»

لكن اللامعقولية الظاهرة ليست قاصرة على المتون الدينية، فهى تتجلى فى التناقضات المذهبية التى تفصل الأديان عن بعضها، والثابت أن الله جل وعلا لا يُناقض ذاته جوهريًا، ولكنه قد يبدو كذلك فى مستوى الصور والمقامات النسبية، وهى ظواهر تعدد الذاتيات المتناقضة، لكن الذاتية بما هى لا يُمكن أن تكون متعددة، ويصدق الأمر ذاته على فقرات من متون بعينها أو على الأديان عمومًا. إن جمعية الدين لا تربو عن جمعية الأفراد الذين يدينون به، فالله تعالى يجعل نفسه فى الوحى كما لو كان شخصًا، حتى يخاطب الأشخاص باطنيًا لا ظاهريًا بالتجانس مع العلاقات التى صدرت فى وحى أديان أخرى، ولو لم تكن الإنسانية متنوعة لما احتاج الأمر إلا إلى تشخيص جانب ربانى واحد، لكن الإنسان متنوع من منظور المزاج الاجتماعى، كما يتنوع من حيث الإمكانات الروحية، وتواليف هذين العاملين تجعل اختلاف الوحى ممكنًا، بل لازمًا وضروريًا.

إن 'الحقيقة التاريخية' فى المسيحية خصوصًا والتوراة عمومًا، تصير فى الإسلام 'رمزا' إلى حد كبير إن لم يكن كذلك دومًا، فالرسالة الأصولية فى الإسلام تستخدم الحقائق كلبنات بناء جديد، وتتغير وظيفتها بحسب استخدامها. ولا يُمكن التوكيد بأن هناك عناصر يتحتم قبولها حرفيًا، وأخرى رمزية ذات صبغة تعليمية ووظيفة تنظيمية لنفوس المؤمنين، ولا مناص من أن يُوارب مغزاها بدرجة ما، لكنها صالحة من الناحية الباطنية. فالنموذج الأولانى المثالى 'للأسطورة' أو

'التصوير الديني' لا يختلف، فالكلمة التي تشع في الظلام لا تُفهم في أول الأمر، فالظلام هو الظلام، ولكنها تنتصر في النهاية لأن النور هو النور. وينشأ الاستقطاب من الكلمة التي تشكل أديانًا متنوعة في توا ليف إنسانية شتى، منذ اللحظة التي ينطلق فيها النور إلى تلك التواليف، فهو كلية الإمكان الرباني الذي لا فراغ له.

وقد يطرأ في سياق هذه الأفكار سؤال عما إذا كان واجب للمؤمن أو واجب عليه أن يتعرف على القيم الروحية في الأديان الأخرى، ومن حيث المبدأ لا يمكن أن يُفرض ذلك الالتزام، فكل دين يحتوي في ذاته على كل ما يحتاج إليه المؤمن، لكن الواقع أن ذلك السؤال لا يملك إلا أن يطل برأسه في سياق التجارب المحتومة، ولنطرق مسألتي الحدس واللطف الرباني، فالأولى تؤيد سلامة الأديان الأخرى بموجب محتواها الكامن بشكل لا يُدحض وكل دين له مبادئه الثابتة ميتافيزيقيًا وروحيًا وإنسانيًا، وفهم ظاهرة الدين هو فهم تلك الاستقلالية شبه الأونطولوجية، والتي هي عُرضة لا شك لهجوم من خارجها، ولكن ليس من شأن ذلك أن يُصيب المنطق الداخلي للمنظومة الدينية بالوهن، والثانية، أن اللطف الرباني يُؤيد ذلك المنطق أو تلك الرمزية الشعائرية.

إن ما نستطيع إدراكه من الحقائق الكامنة في دين آخر وحقيقة وجودها ونفوذها، برهان على أن 'ديننا' ليس الدين الحق الوحيد[١١٣]. فكيف

١١٣ وتشير مقولة القديس بطرس Gamaliel إلى هذا الجانب، ولو كانت هذه المقولة التي

نفسر أن الله جل جلاله لو شاء أن يُخلص العالم أجمع بدين واحد، فكيف سمح بوجود كثير من الأديان التي تعترض ذلك الدين، وهي ماضية في ذلك بإصرار وفعالية بموجب أنها تشتمل جوهريًّا على المحتوى ذاته الذي يشتمل عليه 'ديننا'؟

إن من حقائق عموم تجارب الإنسان، حتى حين يطَّلع على مذاهب أجنبية ويألفها، أو حتى حين يعدها منطقية تمامًا من حيث المذهبية التي نشأت فيها، فإنه يجد أن من الطبيعي عند المؤمن الفرنسي أن يُجادل بمنظور الكاثوليكية، وأن يشعر أنها لا تُدحض منطقيًّا، في حين أن المؤمن اليوناني أو الروسي يفعل الأمر ذاته ويشعر الشعور ذاته من منظور الأرثوذكسية، وجميعهم يرون أن قناعاتهم الموروثة عادة ما تكون معقولة بالدرجة ذاتها مثل باقي القناعات التي يُعدونها هرطقة، فالذاتية الإنسانية تماهى مع المناخ الفكري الذي نشأت فيه حتى في نطاق المنطق، ولذا كان التحيز الكامن هو ما يُحدد المعقولية الدينية بالحق أو الباطل، وكذلك بحدود عجز الخيال سواء أكان مما يستحق العذر أم لا يستحقه، هي معوقات عميقة الجذور تمنع المرء من وضع ذاته في موضع الذاتيات الأخرى التي نشأت في مناخ

يضفي عليها المسيحيون أهمية غامرة صحيحة، فهي تنطبق كذلك على الإسلام، وهو الدين الذي نشأ في فراغ ثم انتشر بشكل إعجازي في فترة وجيزة على قطاع هائل من العالم القديم، إلا أنه لا يصح استخدام هذه المقولة عن الأغاليط الحديثة التي ليست أديانًا، ولا حاجة بها إلى عون رباني حتى 'تجر مع الريح'.

آخر[١١٤]. وقد قام ذلك كله على قصرية الدين بطبيعته، فليس للمؤمن مصلحة أخروية فى ملاحاة ذلك القصر، بل هو على العكس من ذلك تمامًا، ولكن ليس 'لغريزة حب البقاء' شأن بالالعقل المُلهَم ولا بالحق الكلى، ويبقى فى الميزان أن نقرر الوتر الذى تعزف عليه أرواحنا، أو النغم الذى يشاء الله عز وجل أن يتردد فى وجداننا[١١٥].

***

إن أساس 'الذاتية المنطقية' للمؤمنين يكمن فيما يمكن أن نسميه 'وحدة النفس الدينية'، وقد كان ذلك أمرًا محتومًا لسببين رئيسين، أولهما أن كل رسالة دينية هى وحى من الغيب المطلق، وتسرى سمة المطلقية فى الرسالة بأكملها لتضفى عليها تفردها. إن الله سبحانه يُخاطب الباطن ولا ينشغل بالظاهر، وعندما يُرسل 'الدين' بشكل يُلائم إمكانيات إنسانية بعينها، فإنه عز وجل لا يتطرق إلى 'مقارنة الأديان' كما يفهمها الفلاسفة، وثانيها أن الإنسان العادى ليس ملزمًا بفهم

١١٤ لكنا لا نلوم ماسينيون ومن فى قامته على ذلك، فما قالوه عن روح التسامح فى الإسلام قابل للتطبيق على اللاهوت المسيحى تمام الانطباق، كاختيار مطروح فى مجمل احتمالات التفسير على الأقل. ونرى خارج عالم السامية أكثر من حالة من حالات 'التأهيل rehabilitation' أو 'الاندماج integration' بين عالم تراثى بعينه وبين عناصر غريبة، فالهندوسية لا تملك أن تقبل بوذا قبولا كاملا دون أن تُحطِّمَ ذاتها، ولكنها تراعى أن بوذا كان وليًّا عظيما يستحق التبجيل، حتى لو أردفوا ذلك بتفسيرات غريبة لدوره، كما أن أرباب الشنتوية صاروا بوديساتفات بموجب تدخلهم فى الأحلام والطوالع.

١١٥ لا ننسى أن اللاهوت يشتمل بالضرورة أو يكاد، على عناصر كلية، حتى لو كان مجبرًا على التصريح بأنه 'لا خلاص خارج الكنيسة'، فهو يقر أن المسيح عليه السلام يملك أن يخلص من يشاء، وأن هناك نفوسًا فى كل أين تنتمى إلى المعبد الواحد بشكل غير منظور. والأمر كذلك عند المسلمين والشرقيين مع إجراء التعديلات اللازمة.

سمات المطلقية ما لم تَرِد بتعبيرها الفريد، ولن يُعَرِّض سبحانه فهم هذا البُعد لأحكامٍ إنسانية تتناول ما كان ظاهرًا ونسبيًا فحسب، فالإنسان العادى بعيد عن فهم طبيعة الإنسان صاحب الرسالة ناهيك عن التعبير عنه، ولكن ذلك لا يفتُّ فى عضد الجوَّانية، ذلك أنها ليست رسالة دينية، كما أنها تقوم على العقل المُلهَم أكثر مما تقوم على معقولية الوحى، وأنها تخاطب الذين لا يحتاجون إرشادات عن التفرد والخصوصية على مستوى التعبير، حتى يُدركوا طبيعة المطلق فى المتون المقدسة.

ويؤدى كل ذلك إلى اتضاح رفضنا لكل ما كان 'مسكونية' عاطفية مقززة لا تميز بين الحق والباطل، والتى تكمن فى اللامبالاة بالدين وعقيدة الإنسان. والحق أن ما ينبغى على المرء أن يفهمه، هو أن حضور الحقائق المتعالية أمر لا يُدْحَض، وكذلك حضور المقدس وما يفوق الطبيعة فى أديان غير الدين الذى ولدنا فيه، والتى لن تكون فسوقًا عن مطلقية ديننا، بل سوف ترشدنا إلى رموز مذهبية وشعائرية يتجلى فيها المطلق، وهى كذلك نسبية محدودة رغم تفردها. وصفة التفرد جوهرية كما ذكرنا بمدى شهادتها بوجود المطلق، ولكنها إشارية فحسب من منظور المطلق ذاته، والذى يتجلى جوهريًا فى تنوع الصور وتفردها بموجب لا نهائيته سبحانه.

وتثير هذه الاعتبارات أسئلة عدة أجبنا عليها سلفًا بشكل أو بآخر، كيف يستطيع المرء أن يستمر فى إيمانه بدينه بعد أن يكتشف أنه لا

يفى بخلاص الإنسانية بأجمعها؟ وكيف يستطيع الإنسان الذى يرى وجود أديان أخرى أن يستمر فى إيمانه بأن الله تعالى يشاء بخلاص العالم، ولا يجد لذلك سوى تأسيس دين واحد، وقد اصطبغ بصبغة اجتماعية وسمات تاريخية مخصوصة، ومحكوم عليه مقدمًا بالفشل فى تحقيق غايته؟ وأخيرًا، لماذا كانت الأغلبية الساحقة من أتباع دين معين تتصلب أمام مقولات دين آخر، حتى لو كانت من الدارسين لها بالمدى الذى يُمكن دراسته؟

ولا شك أن تلك الأسئلة لا تظهر فى بداية الدين، بل تتبدى فى النهايات بعد قرون من التجربة، وتبين هذه الأسئلة أنها تطرأ بشكل مشروع وربانى، وأنها تهدد الدين الذى نشأت فيه إلى حد كبير، وأنه ليس هناك طريق كفء للإجابة عنها، وأن فى الأديان قصورًا شديدًا، وهو وجه من أوجه عدم الكفاءة، رغم أنه طبيعى بلا شك، ولكنه ضار فى نهاية المطاف.

إن أصل الدين الربانى وجلاله يعنى أنه لا بد أن يشتمل على كل الحقائق ويحتوى على كل الإجابات، وهنا يكمن سر الجوانية ودورها، فحين تبدو ظاهرة الدين جامدة بفعل سوء التفسير ويبدو الدين كما لو كان يُعانى من القحط، تنبثق الجوانية من قلبه لتبرهن على أن السماء لا تناقض ذاتها، وعلى أن دينًا بعينه يُجمِلُ كل الأديان، وأن كل الأديان موجودة فيه، فذلك لأن الحق واحد، وبتعبير آخر، إن التباين بين طبيعة الوحى المطلقة وبين جوانبها النسبية يشتمل

بشكل غير مباشر على أكثر من برهان إضافة إلى البراهين التاريخية المباشرة، على أن ضرورة البعد الجوانى لازمة لكل الأديان، حتى إن الأديان عندما تبدو على وشك الانهيار، تبرهن على انتصارها على كل المستويات بفضل جوهرها وضرورتها.

وتجعلنا الفُرقة الدينية نتفكر فى التناقض بينها وبين رؤى المتنسكين، حتى لو لم يكن بينها معيار مشترك غير الحق الكامن فيها جميعًا، فنجد ناسِكًا يرسم صورة موحشة للجحيم، وآخر يتعلق ببهجة الأمل فى الخلاص، وكل منظور منها له ما يدعمه من الصور المحسوسة والرمزية، التى تبدو كما لو كانت شظايا منفصلة، والانفعالية الأحادية. ولا تناقض الصورية الشكلية للجوانيين الحق الكلى فى الدين، والذى يُظهرون جوانبه من منظور الحب أو المخافة، ولسنا بحاجة إلى الرجوع إلى الجوانية هنا حتى نبين الحق، فالفقه واللاهوت يقومان بذلك بالتمييز بين الواجب والمندوب والممكن.

***

وقد قامت المسيحية على المفهومين الفريدين للتجسد والخلاص، ثم على نتائجها بشكل قصرى فى الفداء وحياة العبادة، أى إنها قد قامت على تفرد المسيح عليه السلام وعطاياه، وعلى طبيعته فى الفداء والتقوى كشروط للخلاص، رغم أن المرء لا يملك إلا أن يُقِرَّ بأنها قد تعمل بشكل ضمنى فى إطار دين آخر.

وقد قام الإسلام على الحق والإيمان اللذين كانا منذ الأزل، وكذلك على صمدية الله عز وجل ووحدانيته وكلية علمه وقدرته وسعة

رحمته سبحانه، ثم على ثوابت الطبيعة الربانية فى الإنسان وطاعته لهذه الطبيعة ومع المقدسات واتساقه معها، إن حقيقة الله سبحانه وتعالى تتطلب الإيمان والطاعة والتقوى والصدق الفعال، وهى الشروط الوحيدة للنجاة والخلاص، رغم أن المرء لا يملك إلا أن يُقِرَّ بأنها قد تعمل بشكل ضمنى فى إطار دين آخر.

وتنتج فكرة 'الأفضل' حتمًا فى خضم وجهات النظر المتضاربة التى تفرق بين الأديان، وتتبدى كذلك المفارقات فى تفسير رمزيات معينة بمدى عرضيتها.

***

ويجوز هنا أن ننظر فى الاعتبارات المذهبية التى تسم سوء الفهم المتبادل، والتى تبدو خصوصية تمامًا وبالتالى بالغة التشدد من حيث إن محتواها يستحيل ماديًا ونفسيًا، وقد تُعد أصول التنسك الإسلامى مسيحية أو حتى بوذية، كما لو كان غموض مسرات الدنيا قد يفلت من منظور يتحسب لطبائع الأمور كالإسلام، وليس التعارض البين بين طرائق سلوك المسلمين راجعًا إلى فلسفتهم، ولكنه كامن فى الأشياء ذاتها، فرغم أن الإسلام يُقرُّ بإيجابية المجانسة، فهو واع للمخاطر التى قد تجتاح المتع الجنسية بماهيتها. وتتعايش وجهتا النظر وتتنسجان فى الممارسة كما فى النظرية، فالصوفىُّ يأنف من الجمال الأرضى كما لو كان لسان حاله يقول «حيث إن ذلك ليس الله جل جلاله، فليس جمالا على الحقيقة، فالله سبحانه وحده هو الجميل»، ولكنه يتأمل من وجهة نظر أخرى ويقبل بالجمال كما لو كان يقول

«حيث إن هذا جمال فحسب»، فلا مناص من أن يكون من عند الله سبحانه»، ويقع كل شيء فى الموازنة بين السلوكين، فقبول الجمال أو أى أمرٍ آخر 'باسم الله' تعالٍ بلا تزيُّد، إضافة إلى إنكار بعض الأمور من شأنه أن يدعم القبول. إن التعريف الكلاسيكى للخير على أنه وسط بين نقيضين، يجد فى ذلك مسوغًا كاملا، بمعنى أنه يضيف إلى الخير الحلال بعدًا رأسيًا وهو السماء التى تباركه وتجذبه إليها، أو تضفى عليه القداسة، ولا شك أن الفراديس الأرضية يُمكن أن تلهينا عن الفردوس السماوى «فنكتفى بظل الطريدة عن صيدها»، وهنا يُعادل الذكر التأملى إغراء الظواهر، فالفردوس الأرضى قناع للفردوس السماوى.

***

ويدعونا تحيز الفكرة بأن المرء يُصدق ما 'يراه' فحسب والتى شاعت فى العموم على سذاجتها إلى إضافة بين قوسين، فالعلماء قد حكموا على أنفسهم بأن يروا ما يعتقدون فحسب، واستحال المنطق عندهم إلى سعى لئلا يروا ما لا يُريدون أن يُصدقوا، والحق أن 'العلموية' لا تهتم بالحقيقة بماهيتها بقدر اهتمامها بما لا يُخالف المنطق، أو على الأصح بما كان منطقيًا على المستوى التجريبى واقعيًا de facto، وليس بما كان منطقيًا من حيث المبدأ de jure اتساقًا مع طبيعة الأمور، والحق أن التراكم السطحى planimetric للمفاهيم واستبعاد ما يُناقضها ظاهريًا هو مقياس لنوع خاص من الجهل، أو حتى من البلاهة، وتعجز حواشى 'العلم المنضبط' عن تقويم تناقضات الوجود الذى نعيش

فيه، بدءًا من ظواهر الذاتية التى تتناقض عمليًا، فالذاتية فريدة من حيث جوهرها، فى حين تتعدد من حيث ظواهرها، ولو اجتمعت طغمة من الذاتيات التى ليست ذواتنا على منظور ما فلن يُسبب لنا اجتماعها كثير حيرة، فكيف يتأتى لهم أن يثبتوا 'علميًا' أن منظورهم ذاك يحل كل التناقضات، أى إنهم يقولون «ليس هناك إلا 'نحن' فحسب». إن ما يُسمى العلم 'المنضبط' لن يجد مسوغًا للعبثية الظاهرة بأكثر مما يجد للتناقضات المنطقية والتجريبية فى الفضاء اللامحدود والزمن المحدود وباقى أشراط الوجود. وسواء رغبنا أو كرهنا، فإننا نحيا فى خضم الأسرار التى تهدينا وجوديًا ومنطقيًا إلى التعالى.

وحتى لو استطاع 'العلماء' أن يروا عدم التعارض بين كل الظواهر الموضوعية الممكنة، فسوف يبقى عليهم أن يحلوا لغز التناقض والانفصال بين العالم الموضوعى والذات الشاهدة، ناهيك عن الإشكالية التى تستعصى على الحل 'العلمى'، وهى التناقض البيِّنُ بين التفرد التجريبى لذات بعينها، وبين العالم الموضوعى الذى يُشكل بلامحدوديته تناقضًا يستعصى على المنطق التجريبى، فأنَّى لنا أن نصدق للحظة واحدة أن اليوم لا ريب آتٍ حين نستطيع حل هذا التناقض فى إطار منظومة شاملة متجانسة؟ وكيف لا نرى أن التناقض الأصولى المحتوم بين المنطق العلموى الذى لا يزال عاجزًا بافتقاده المعطيات اللازمة، واللانهائية والتعقيد اللذين يسمان الحقيقة التى أخذت العلموية على عاتقها اكتشافها وتصنيفها؟ إن التناقض

الأصولى للعلموية يكمن فى سعيها إلى تفسير الحقيقة دون عون من العلم الأول الذى هو علم الوجود أى الميتافيزيقا، فلا تعلم أن علم المطلق هو ما يُضفى المعنى والنظام على علوم النسبى، وقد حُرِمَت منه، وذلك بمثابة الانتحار لو بدأنا من الذكاء، ثم بما كان إنسانيًّا، وأخيرًا بالإنسانية، ويكمن عبث العلموية فى التناقض بين المحدود finite واللامحدود Infinite، أى استحالة اختزال الثانى فى الأول، والعجز عن إدماج الأول فى الثانى، والغفلة عن الفهم بأن التعليم الذى يفصل ذاته عن الوحدانية المبدئية يُمكن أن يُؤدى إلى كثرة لا تحصى، أى لا حدود لها، وتجر إلى حطام ولا شىء غيره.

ولو كانت الطريقة العلموية أو النظام المفهومى die Weltanschauung الذى تمخض عنه، يدَّعى أن له الحق فى استبعاد التناقضات، فمن نافلة القول إذن أنه يُدين الطرق أو النظم التى يعدها 'فوق علمية extrascientific' تقبل ما يتناقض، وكما لو كان يُمكن أن يُوجد فكر إنسانى أو تراثى يقبل بالتناقضات واقعيًّا ومن حيث المبدأ فى الآن ذاته، وما إذا كان الدين هو المتناقض بافتراض أنه ليس مجرد ما فى عقول العلماء، لا يعنى أن الوعى بعدم التناقض الكامن هو مما يعلمه الله سبحانه فحسب! وما معنى الرأى اللاهوتى الذى يقول إن عقل الإنسان معتقل فى حدود؟ وما معنى الأسراريات حينما تتعالى على العقل سوى عجز الإنسان عن إدراك الحقيقة الكلية المتجانسة فيما وراء التناقضات التى يقف عندها بقصَرِ نظره؟ والمرجع إلى السلطة

الربانية فى الوحى يعنى ذلك ولا غير، وهو أمر واضح حتى إن المرء يُفكر فى الاعتذار عن الإشارة إليه.

ومن يبغى أن يعرف المنظور بكليته وعمقه، فلا مناص له من معرفة اللامنظور حتى لا يقع فى العبث، وأن يعرفه حسب المبادئ التى تفرضها طبيعة اللامنظور على عقل الإنسان، فيعرفه بالوعى بأن حل التناقضات فى العالم الموضوعى لن يُوجد إلا فى الجوهر اللاشخصى للعارف فحسب، أى العقل المُلهَم.

وهذا سؤال مختلف تمامًا، كيف يتأتى لدارس العلموية التى انكبت على اختزال الحقيقة الكلية إلى عمليات آلية أن يفشل فى رؤية أن العبث شطر لازم لانعكاس الوهم مايا، لا كمظهر لما لا يُعرف، ولكن باعتبارها تجليًا للانهائى، وبالتالى ما لا يُفهم فى تدبير الكون؟ إن التنازل عن الحق الميتافيزيقى فى الوجود لما هو عبثى، لا من حيث النظرية فحسب ولكن من حيث واقعه الملموس كذلك، هو ما يكاد أن يكون انتصارًا على التنين، وهو من أشق الأمور أخلاقيًا. فقبل أن نبغى محو العبثى الذى لا يتجاوز الظاهر، يلزم التسليم بحتمية وجود العبث بحقيقته، والذى لا يملك أن يندمج مع المفهوم إلا كعنصر لازم من عناصر الاتزان، فالحقيقة لا تقتصر على جوانب بنيتها الهندسية فحسب، فهى ترغب أيضًا فى إخفاء ذاتها، وسوف يكون الأمر مثيرًا للدهشة لو أنها كشفت عن نفسها لعقول حسابية، ولو فعلت لما كانت مايا، إن الإنسان حادث عرضى محكوم عليه

بالعرضية، والعرضية تشتمل بالضرورة على ما لا حلَّ له كما تشتمل على العبثى.

إن كل شىء فى هذه الدنيا عرضى، فهناك ظواهر تبدو لنا عبثية ما دمنا نجهل أسبابها، وهناك ظواهر أخرى عبثية فى حد ذاتها، وليس لها أسباب سوى الضرورة الكونية لما لا ضرورة له. وكذلك هناك إمكانات لا وظيفة لها سوى تجلى المستحيل، بالمدى الذى يُمكن جلاؤه، وهو ممكن على الأقل بشكل رمزى، وهو أمر واضح بما يكفى لجلاء نيات الاستحالة أو العبث.

***

إن البرهان الذى يطرح فى صالح الدين، هو مقولة الكفاءة الأخلاقية للشريعة الربانية، فإلام يصير المجتمع الإنسانى لو كان محروما من قانون قائم على سلطة الرب؟ وسوف يرد المكذبون بالدين الذين يرجعون إلى فكرة قصرية زائفة عن الطبيعة الإنسانية، بأنه يكفى أن نغير قانون الدين بقانون يُحقق الخير العام، ويرى 'المفكرون الأحرار' أن الخير العام يعتمد على قيمهم، أى على فكرتهم عن الإنسان ومعنى الحياة، ولكن ما أسسه واحد منهم سيكون عرضة على الدوام لدحض آخر منهم أيضا، فأعمالهم كالطبيعة يقفو بعضها أثر بعض، فالفلسفات تتغير مع الأذواق، وتهبط فى منحدر التاريخ بمجرد أن ينفصل الإنسان عن سبب وجوده المتأصل فى الله عز وجل، فلا مناص من هبوطه بالقصور الذاتى الذى يصح على عالم الإنسان كما يصح على عالم الطبيعة، دون تجاهل فترات التجديد

التى تحققها حياة الأديان والحكماء والأولياء[116].

إن حقيقة أن القانون الربانى الأصولى الكلى[117]، هو على وجه التأكيد أعظم القوانين كفاءة وبرهانًا على أن رسالة الحق هى فحسب التى لا تُلاحَى ولا تُعوَّض، ومن المؤكد أن العالم المعاصر لا يزال يملك قوانين مدنية، إلا أن السلطة 'بالحق' لا 'بالواقع'، قد صارت أكثر تهافتا[118]، ثم إن القانون يُوضع لحماية المجتمع، وكذلك لحماية الفرد الذى يميل إلى العدوان، ولو كان 'ذراع العلمانية' الطويل يُلقى بالرهبة فى نفوس من يهددها، فإن الناس أنفسهم، بلا خوف من الله سبحانه، سوف يفتقدون الدافع إلى كبت ميولهم، وليس تهديد العدالة الإنسانية أمرًا مؤكدًا، فهو نسبى، أما تهديد العدالة الربانية فهو أمر مطلق، فمن الممكن الفرار من الآدميين، وليس من الله بل إليه فحسب عز وجل.

116 لقد تصور الحالمون فى القرن الثامن عشر وهم لاهون عن ميراثهم المسيحى، وغارقون فى مدنية قديمة ومثالية ماسونية، أن الإنسان معقول، وأن العقل الإنسانى يتفق مع فكرانياتهم، وتلك الفكرانية أو الأيديولوجية متشظية عقيمة منذ أول أمرها بفعل ثقافة الإنسان، وكان ما لم يحسبوا له، أن الإنسان بمجرد انفصاله عن السلطة الربانية وبمجرد شعوره بالتحرر منها، لن يكون هناك ما يدفعه للتسليم بالسلطة الإنسانية، ولا ما يمنعه من اختراع أخلاقيات تتسق مع أخطائه ورذائله، وتتزيا بوشاح من العقلانية بالمدى الذى يرى به أن تلطيف الكلام مفيد لأغراضه.

117 هناك آيات من الوحى لا تحسب لطبيعة الإنسان، مثل الوصايا العشر، ولكنها تعتمد على معطيات وأحوال مخصوصة.

118 الأخلاق لدى هذه العقلية مجرد أمر ذاتى، ونتيجة ذلك كان العدوان مسألة نسبية فحسب، وقد أصيب الجهاز القضائى بعجز فادح فى شعوب تحتاج إلى الحكمة، وهذا ما لم يفهمه ريشيليو حينما عادى طوائف الحرف.

واختصارًا، لو لم يكن هناك إله لما كانت سلطة، وهذا برهان غير مباشر على وجوده جل وعلا، ولن تكون هناك كفاءة فى حمل مسئولية بلا سلطة، فرسالة الدين تفرض ذاتها، فضلا عن حتمياتها الأخرى، لأنه لا قيام لحياة أخلاقية ولا اجتماعية، على رواسب ميراث مُهدَر سوى لفترة قصيرة. ويرجعنا ذلك إلى برهان برانى آخر يُناقض الله سبحانه، فمن حقائق التجارب أن الإنسان العادى فى مجمله لا ينضبط مع الضرورات الاجتماعية، بل يلتزم بالدين والتقوى فحسب، وعندما يكفُّ الدين عن الإحاطة به وعن تخلله، ينحط سلوكه ويتدنى، وتبرهن التجارب على أن اختفاء الإيمان والأخلاق يتبعه قيام الكرامة الشخصية والحياة الخصوصية، والتى لها فى الواقع معنى وقيمة، شرط أن يكون للإنسان روح خالدة. ومن نافلة القول أن الفلاحين والحرفيين غالبًا ما يتسمون بطبيعة أرستقراطية، وأنهم كذلك بفضل الدين دون أن ننسى أن الأرستقراطية ذاتها، أى نبل المقاصد والسلوك والميل إلى التعالى عن فردية الإنسان، تستق من الروحانية وتتخذ منها مبادئها، سواء أكان بوعى أم بلا وعى.

إن ما يحتاجه الإنسان حتى يجد للحياة معنى، ويجد إمكانية تحقق السعادة الأرضية، هو الدين والحرف اليدوية بلا مراء، فالدين لأن الإنسان بحاجة إليه، والحرف اليدوية لأنها تفتح للإنسان باب التعبير عن شخصيته ومعرفة مهمته فى إطار الرمزية العرفانية،

فكل الناس تحب العمل المفهوم الذى أجيد صنعه[119]. ولقد حرمت الصناعة الناس من كلا الموردين، فكذَّبت بالدين على يد العلموية التى أنجبت الصناعة وغذَّتها، وحولتها إلى شىء لا يُعقل بطبيعة مناخها الميكانيكى اللاإنسانى، وقد احتلت الصناعة محل صنائع الحرف رغم أنف الكنيسة والبرجوازية الوطنية، ولم يبق للناس ما يُضفى المعنى على حياتهم ولا ما يُذيقهم طعم السعادة. وقد كان التناقض فى الكاثوليكية التراثية التى تصحُّ على مستوى النظرية، أنها تقبل فى الآن ذاته العلمانية والميكنة بكل قلبها، باعتبارهما توسيعًا لرقعة 'الحضارة المسيحية'، والتى بادت واقعيًّا منذ زمن طويل، فى حين أن العلمتية والميكنة هما ما يُهدد هيكلها ذاته بقطع الناس عن موارد الإنسانية الحقة، ونجد الخطأ العكسى يقوم على ثقافة التكنولوجيا ذاتها، بفارق أنها متوجهة إلى نفع البرجوازية أكثر من فائدة العامة، وأنها تهدف إلى اختزال المجتمع بكامله إلى ميكانيكية لا إنسانية، وتقدمها كما لو كانت 'أفيونًا' من المرارة يقتل طعم السعادة فينا، فالسعادة أن تكون طفلا نسيجه الشك واليقين، والماكينة نقيضة للإنسان، وهى بالتالى نقيضة لله عز وجل، فى عالم تقوم فيه كصنم قياسى، وهى تمحو كلا من الإنسانى والربانى، والحل المنطقى للإشكالية هو العودة إلى الحرف، وقد استحال ذلك الآن دون عون ربانى، وكذلك

١١٩ كذلك يحتاج الناس إلى الحكمة إلى جانب العمل والدين الذى يباركه، وهذا ما لم يفهمه ريشيليو عندما أعلن عداءه لطوائف الحرف.

دون عون الدين[١٢٠]، ومن ثم إلى مناخ لا يتناقض مع ما يُضفى على الحياة قيمة، بألا يُزيف حاسة الحق، ولا يدعى أن الثابت لا يُعقل، وقد كان من أكبر نجاحات الشيطان أنه صنع حول الإنسان بيئة يبدو فيها الله سبحانه والخلود أمورًا لا تُعقل[١٢١].

***

إن هناك ظروفًا مخففة للشك حينما يجد الإنسان ذاته ممزقًا بين أمثلة سيئة باسم الدين وبين غريزته الأولانية للتدين دون أن يرى ما الذى يُمكن أن يضع الأمور فى نصابها. وقد قال لنا عامل إنه يشعر بالله سبحانه فى الطبيعة البكر ولا يشعر به فى الكنيسة، وقالت إحدى شخصيات تولستوى «هل هناك ينابيع للتعميد بعظمة المحيط؟»، ونستشعر هنا بحساسية لكلية الحق ولطبيعة المقدس، ولكن ذلك لا يجعلنا نتغاضى عن أن تلك التبسيطات تتحول إلى نرجسية لا عذر لها فى نهاية المطاف، فالإنسان مجبول على التعالى عن ذاته، وينبغى عليه أن يعلو مثلما يتجه النبات إلى الشمس، وذكر حساسية يَجُرُّ ذكر

١٢٠ هذا ما حاول غاندى أن يحققه دون نتائج تذكر، اللهم إلا ضرب مثال طيب للبادرات التى ظلت جزئية ومحلية، أما الكنيسة فسوف تحتج بأنها لن تعرض نفسها لمواجهة ظاهرة 'لا رجعة فيها'، ألا وهى التصنيع، ونرد بأن الحق أسبق من أى اعتبار كان سواء أكان لمناسبته أم 'لعدم إمكان الرجوع عنه'، وأن الكنيسة عليها أن تعلن عن نياتها وغاياتها دون أى خروج عن الواقعية فى مستوى الوقائع، وكان يمكنها أن تختار بمنطق سليم واتساق مع ماضيها بكامله، وذلك بسبب الحكام واليمين التقليدى الذى دعمها واقعيًا، دون أن تعرِّض نفسها للبوار فى عين البعض، وقد ظهر ذلك 'اليمين' الغامض فى القرن التاسع عشر فى ظلال الماكينات.

١٢١ ليست حضارة الماكينات على وجه التأكيد ورغم كل الأوهام، هى 'حضارة مسيحية'.

أخرى، ولا يصح أن نتوقف في منتصف الطريق.

إن في الإنسان 'المؤمن' أو ذي الطبيعة المتميزة ميراثًا للفردوس المفقود، وهو غريزة التعالي وحاسة القداسة، وهو الميل إلى تصديق المعجز، كما أنه الاحتياج إلى الإجلال والتعبد، ويتصف بالإضافة إلى هذا الميل المزدوج بزهد مزدوج، أحدهما زهد الدنيا والحياة الأرضية، والثاني الزهد في النفس وأحلامها وادعاءاتها، وتحل مشكلة تصديق الرسالة بدءًا من هذه الحقائق، وهي معايير ناتجة عن شبه الإنسان بالرب.

وتقول التوراة عن إبراهيم عليه السلام «فآمن بالرب فحسبه له برًا» التكوين ١٥ : ٦، أي إن إيمان إبراهيم كان عملاً صالحًا، وكانت غايته مستحيلة إنسانيًا، ويصدق الأمر ذاته على إيمان السيدة مريم العذراء عليها السلام بالبشارة. ولن يميل من كان مكذبًا بالدين بطبيعته إلى تصديق إمكان ما كان منافيًا للطبيعة والعقل، وليس العقل بماهيته، بل العقل الذي يفتقر إلى المعطيات التي تؤهله لفهم قوانين ما يفوق الطبيعة. وهناك ثلاثة أنماط من السلوك أو ردود الفعل حيال ما يفوق الطبيعة، وهي الرفض والقبول والحيرة، وقد كان القديس توما الرسولي نموذجًا كلاسيكيًا «طوبى لمن آمنوا ولم يروا» يوحنا ٢٠ : ٢٩، وهم أولئك الذين يميلون إلى التصديق[١٢٢]، أما المكذِّب بالدين

١٢٢ يقول القرآن الكريم إن الإيمان هو تصديق بما خفي ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ البقرة ٢.

فلا يُصَدِّق إلا ما يرى فحسب، فى حين يرى المؤمن فى السماء كل ما آمن به.

***

ودائمًا ما نندهش حيال المكذبين، وبعض المؤمنين، الذين لا حس لديهم باللغة المباشرة للرسالة المقدسة، حتى إنهم لا يُدركون أن المزامير والإنجيل والأوبانيشاد وباجافادجيتا والقرآن لا يُمكن أن تأتى إلا من السماء، وأن تصديق العبير الروحى فى هذه المتون فى غنى عن كل التحليلات اللاهوتية والبحوث التاريخية[١٢٣]، وحتى لو لم نكن نحن ميتافيزيقيين ولا جوانيين لآمنا من فورنا بالمقدس بمجرد ظهوره فى كل أشكاله، وسوف نؤمن بالله جل وعلا وبخلود الروح، وبرهانها قائم فى شكل الرسالة ذاته، فأن نعرف الله عز وجل هو أن نعرف أنفسنا.

وهناك وجهة نظر غالبًا ما تغيب عن الانتباه، حين يُلاحى المكذبون الرسالات السماوية، ألا وهى مظهر المرسلين، وقد تناولت بعض الصيغ هذه المسألة مثل «الذى رآنى فقد رأى الآب» و«صار الرب إنسانيًا حتى يتسنى للإنسان أن يصير ربانيًا»، ويحتاج المرء إلى قلب من الصخر حتى لا يرى ذلك فى المباركين، وقسوة القلب هى المسئولة عن ذلك التصلب أكثر من ادعاءات الأيديولوجية.

١٢٣ كيف يتأتى لمن يقرأ سيرة هونين شونين وكتاباته أن يشك فى صحة التراث الآميدى وقداسة شخوصه؟ فالتراث والدين اللذان يثمران هذه الثمار طوال قرون، لا يمكن إلا أن يكونا فائقى الطبيعة.

إن اجتماع القداسة والجمال الذى يُميز الرسل، ينتقل من المقدسات الإنسانية إلى الفن الشعائرى، والذى يُحييها بدوره، فالجمال الذكى العميق فى هذا الفن يشهد على حقيقة ما ألهمه، ولا يُمكن بحال أن تُختَزَلَ إلى اختراع إنسانى فيما يتعلق بجوهرية الرسالة، إن الفن الشعائرى يبدو كما لو كانت السماء تنظر إلى الأرض، أكثر من أن تكون الأرض قد تطلعت إلى السماء[١٢٤].

وتلى الفكرة التالية ما تقدم، لو كان الناس من البلاهة بحيث يُؤمنون على مدى ألفيات من السنين بالله سبحانه والغيب والخلود بفرض أنها أوهام، فسوف يستحيل أن يتحولوا فى يوم وليلة إلى أذكياء يعترفون بأخطائهم، ودون أن يجِدَّ عليهم طارئ أخلاقى حاسم ليبرهن على هذه المعجزة، ولو أن أناسًا كالمسيح عليه السلام قد آمنوا بما يفوق الطبيعة، فسوف يستحيل على أناسٍ كالموسوعيين أن يُؤمنوا به.

١٢٤ وتنطبق الصورة الثانية على الفن القوطى المتأخر فى إطار الفن المسيحى بشكل نسبى، دون أن تطغى على الصورة الأولى، ولنشر هنا إلى أن المعيار الروحى الذى هو الجمال، لا يمكن أن ينطبق على الفن الوثنى الحديث الذى سمم أوروبا فى القرن الثامن عشر، وهو ما يعبر عن الزواج المشئوم بين الدين والحضارة الإنسانياتية، ولا شك أنه لا مأخذ على الكاثوليكية ذاتها فى أمور مثل سيادة أدب الإنسانياتية anthropolatrous وبرودها فى عصر النهضة، ولا فى تسطيح فن الباروك التافه، ولكن ما يبرهن عليه الأمران هو أن دينا يتبنى هذه اللغة ويعبر بها عن نفسه، لا حق له فى احتكار المطلق ولا الحق، ويبرهنان كذلك على أن الكاثوليكية قد صارت ضحية لهما، لا بشكل كامل وهو ما يستبعد مقدما ولكن بطريقة محفوفة بالمخاطر، فأنسنة الفن الذى كان ربانيًا كانت سبق القدر للدين الرسمى على الأقل.

إن أفدح مثلبين للذكاء هما عقلانية الشك وتضخم الطبيعية، وهما انتهاك للوعى المُلهَم وحاسة المقدس[١٢٥]، ويعتقد المفكرون بموجب تلك الميول أنهم 'حكماء بطريقتهم'، وينتهون مثل «القائلين للشر خيرًا وللخير شرا، الجاعلين الظلام نورًا والنور ظلامًا» إشعيا ٥ :٢٠-٢١ وهم أيضًا «الجاعلون المر حلوًا والحلو مرًا» على مستوى حياة الحواس، أى بوهم العالم الزائل.

***

وليس بمقدور المرء أن يفهم مغزى الرسالة السماوية ما لم يعرف طبيعة الإنسان، ومن يفهم الإنسان سوف يفهم كل ما فاق الطبيعة ولن يملك إلا قبوله، فالإنسان مجبول على تأمل المطلق انطلاقًا من العرضى، والمطلق واعٍ بذاته فى ذاته، ولكنه يشاء أن يعرف ذاته فى ذوات غيره جل وعلا، وهذه الرؤية غير المباشرة هى إمكانية تنتمى بالضرورة إلى لانهائية الإمكان، والتى تنتمى بدورها إلى المطلق، ومن ثم وجب وجود دنيا وكائنات وإنسان، ويعنى تأمل المطلق من ثنايا العرضى، أن يرى المرء الأشياء فى الله سبحانه، ويرى

١٢٥ إن انتهاك الذكاء يتمخض دوما عن التفاهة وشيء من العمى بفعل ارتداد حتمى، فعلى مستوى الفن مثلا، فمن التفاهة أن ننسخ الطبيعة حينما يضطر إلى التخلى عن مغامرته فى منتصف الطريق، فالمنظر الطبيعى فى التصوير يفتقد إلى المنظور الكلى والحركة، وكذلك النحت، ناهيك عن استحالة تقليد مظهر الحياة فى الطبيعة، وكذلك الفلسفة التى تتناسى أن الفكر موجود لكى يوفر مفاتيح للفهم، ومحاولة استفراغ كل ما يمكن معرفته بالفكر فحسب، ينتهى بالمرء إلى الجهل بكيفية تفكيره برمتها، وكذلك العلم الذى يتجاهل كل ما كان جوهريًا من حيث المبدأ، كما تشهد عليه نتائجه المخجلة. وسوف يدمغ بعض الناس مذهبنا 'بالعقدية' و'السذاجة'، ونحن نعد ذلك مدحًا لا قدحًا.

الله عز وجل فى الأشياء، وبطريقة لا تشغلنا عنه تبارك وتعالى بل تقربنا منه، وهذه هى غاية وجود الإنسان، ويترتب عليها حق الوجود وواجب الروح. فالإنسان له الحق فى إرضاء احتياجاته الأولية والاستمتاع ببهجة الدنيا، ولكن حقه فى ذلك رهين بسعيه إلى معرفة الله جل وعلا، حيث ينشأ واجبه مباشرة أو بغير مباشرة فى ممارسة النظم التى تسهم فى هذه المعرفة.

إن جدارة الإنسان رهن بوعيه بالمطلق وتكامل هذا الوعى وعمقه، ولو أنه نسى دنيا الظواهر وانخرط فيها، فذلك مرسوم سلفًا فى سقوط أول زوجين. إن الإنسان بحاجة إلى دوام تذكيره بالرسالة السماوية، فهى تنبع أصوليًا من 'ذاته'، وليس من أناه التجريبية بالطبع، بل بمعرفته الباطنة التى هى انعكاس لله تعالى ودونها لن يكون هناك 'أنا'، سواء أكان ذلك إنسانيًا أم ملائكيًا أم أيًا ما كان، فمصداقية الرسالة قائمة على حقيقة أننا ذواتنا فى أنفسنا، وذواتنا فيما وراءها كذلك، ففى أعماق التعالى يكمن البطون، وفى أعماق البطون يكمن التعالى.

***

لقد قيل إنه إذا لم يكن هناك ما يُجبر أمة على تصديق ما أتى به الرسول، فلن يكون هناك ما يُجبر الرسول على تصديق ما أوحى إليه، وعدم المصداقية فى الحالين واحد، وبغض النظر عن ضرورة أن يرى المرء نبيًا أو يسمعه، فإن الرأى المطروح يأثم بالجهل الغامر بظاهرتى الوحى والإيمان، ثم بمصادرة المطلوب بإبدال معنى أنه 'لا

إله'، إلا لو كان الله موجودًا حقًّا، فسوف يُسمع وسوف يلقى القبول.

إن الحل الأصولى لإشكالية تصديق مبادئ الدين وبالتالى جوهرية برهان وجود الله سبحانه، يكمن فى التناظر الأونطولوجى بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أى إن حقيقية الكون الأصغر تكرار منعكس من الكون الأكبر، أو بتعبير آخر، إن البعد الذاتى فى مجمله، يتسق مع البعد الموضوعى الذى تنتمى إليه الحقائق الدينية والميتافيزيقية كلتاهما، وما يهم حقًّا هو تحقيق ذلك الاتساق واقعيًّا، وهذا أمر تولاه الوحى مبدئيًّا de jure وواقعيًّا de facto، فيوقظ فينا التعقل المُلهَم intellection، وعلى الأقل ذلك التعقل السلبى الذى يُسمى 'الإيمان'، إن لم يكن التعقل الإيجابى الدائم، فالإيمان هو العقل المُلهَم credo ut intelligam.

إننا نحمل فى ذواتنا كل ما يُمكن أن نعرف، وكل ما نعرف هو نحن، ولذلك نعرفه، ويمكن أن نمثل لذلك السر بدائرة، لها أربعة أقطاب، وسوف نمثل للإنسان بالقطب الأسفل منها، بمدى انقطاعه عن غايته، وسيكون القطب الأعلى ممثلا للمطلق بذاته العلية، والتى ليست ذاتية ولا موضوعية، أو هى كلتاهما معا، أو إحداهما فى الأخرى، ويمثل النصف الأيمن من الدائرة العالم الموضوعى، ويمثل النصف الأيسر منها العمق الذاتى، ويمثل مركز كل نصف منها الغاية المطلقة والذات المطلقة على التوالى، أو بتعبير آخر، يُمثل 'ذاته' حين يُدركها

بشكل غير مباشر أو يُعايشها كموضوع أو ذات. والدائرة دائمًا هى الحقيقة Reality، ولذلك كان من العبث الدفع بأن الله سبحانه لا يُوجد، حيث إننا لا نملك فهمًا موضوعيًا له جل شأنه، كما أن من العبث القول بأنه لن يُدرَك مطلقًا بموجب لانهائية تعاليه، ولكن ذلك التعالى هو جوهرنا وأساس خلودنا فى نهاية المطاف.

***

إن ظاهرة التدين قابلة للاختزال إلى تجلى الوعى والإرادة، والعلاقة بين المبدإ الأسمى وتجلياته، أى بين الجوهر الربانى والعرضية الإنسانية، أو بين 'آتما' و 'سامسارا'، وحيث إن هذه العلاقة تتضمن جوانب متنوعة، فإن ظاهرة التدين تتنوع بحسب هذه الجوانب أو الإمكانات.

ويقدم كل دين نفسه 'كأسطورة' تدور حول 'مثال ربانى' بعينه، وحول باقى المثالات بشكل ثانوى، وتتشابك كل هذه العلاقات، ولكن إحداها فحسب تحدد شكل الأسطورة ذاته، ولو كان منظور الآميديين يُذكرنا بالمنظور المسيحى، فذلك لأن بنية المنظور البوذى تشير إلى المثال الربانى ذاته، وليس لأنها قد تأثرت به، فضلا عن الاستحالة التاريخية لهذه الفرضية. إن الإنسان العادى يعجز عن استيعاب المثالات ولا شك، ناهيك عن الاهتمام بها، حيث تقتصر احتياجاته على الأسطورة التى تؤنسن المثال الربانى، وتطلق ردود الفعل المناظرة له فى الإرادة والمعقولية الإنسانية، أى إن الإنسان

العادى يحتاج إلى إله يُشبهه[١٢٦].

ويمثل الرمز الطاوى يين يانج ☯ العلاقة الأصولية بين المطلق والحادث، أو بين الله سبحانه والعالم، أو بين الرب والإنسان، فيمثل الشكل الأبيض الربوبية، فى حين يُمثل الأسود الإنسانية، وترمز النقطة السوداء فى الأبيض إلى 'الإنسان فى الرب'، فصورة الإنسان مرسومة فى النظام الربانى مبدئيًا، أو هى النسبى فى المطلق، ولو جاز التعبير التناقضى، فهى الكلمة الربانية التى ترسم صورة الظاهرة الإنسانية، فلو لم تكن التجليات الكونية متوقعة سلفًا فى المقام المبدئى، فسوف يستحيل قيام العالم. وبشكل عكسى وتكاملى فإن النقطة البيضاء فى المساحة السوداء فى رمز يين يانج، هى 'الإنسان الربانى'، وترمز إلى سر البطون، وإلى التجلى الربانى، وكذلك إلى القرب والخلاص، أو إلى تبادلية 'النَّفَسِ' بين شهيق وزفير، وبين الأرض والسماء، ولو لم يُوجد الآخِر فى الأول، لانداح الوجود إلى لاشىء، وسوف يستحيل قيامه مبدئيًا. وهنا تكمن لعبة مايا بكاملها بصيغها ودرجاتها ودوراتها وتنوعاتها وتباديلها.

فالمبدأ وحده موجود، والتجليات حقيقية، أو هى ليست غير حقيقية بموجب تجليها فحسب، وبمدى تمديدها للمبدإ، والمبدأ مطلق

١٢٦ وسوف يكون مشخصًا ودراميًا كما هو الحال فى المسيحية، ولاشخصيًا وسكونيًا كما فى البوذية، وينعكس أحدهما فى الآخر لماما، ونورد هذين المثالين نظرا لاختلافهما، ولنضف إلى ذلك أن الآرية تتداخل فى المسيحية، مما يشهد على إمكانية تحقق مثال الإسلام، فى حين تبدو الشيعية فى الإسلام كما لو كانت تداخلا للدرامية المسيحية.

وهو لذلك لانهائى، ويشاء بموجب لانهائيته أن يعكس ذاته على ما كان 'غير ذاته'. ويشاء أن 'يعاقب' أو 'يدمر' التجليات التى ليست مبدئية، أو التى تميل إلى أن تكون المبدأ بذاته بشكل تخيلى وبدوافع شيطانية، ولكن حيث إن الله فحسب هو الموجود جل جلاله فهو يحب التجليات ويعرف أنها تجلياته عز وجل. وليست التجليات إلا هو سبحانه. ومن ذلك المنظور الأونطولوجى يكمن سر الوحى وإمكان القرب وخلاص النفس. وهكذا تنبثق العلاقة بين المبدإ والتجلى عن مثالات متنوعة، وما الدين منها إلا التبلور 'الأسطورى' الذى يُحرك الإرادة ويشحذ المعقولية فى قوم بأعينهم. لكن مثالات المقام الموضوعى سواء أكانت تنتمى إلى الكون الأكبر macrocosmic أم متعالية transcendent، هى أيضا من مقام الذاتية الإنسانية الباطنة، وتناظر الفطرة الإنسانية فيما وراء الفردية، أى الفطرة الكونية، حتى إن الوحى الذى يأتينا من خارجنا من 'الرب'، يأتى كذلك من دخيلة 'أنفسنا' ومن 'ذواتنا'، وهذا للقول بأن قبول الرسالة الدينية يتناظر من حيث المبدأ والعمق، مع قبول ما نحن عليه فى ذواتنا وفيما وراءها، وحيث يُوجد البطون يكمن التعالى، وحيث يُوجد التعالى يكمن البطون.

إن الإيمان بالله سبحانه هو أن نعود إلى ما نحن عليه حقًّا، وأن نحققه فى الحياة بالمدى الذى نؤمن به، حتى يُصبح الإيمان هو الوجود ذاته.